



المشروع القومي للترجمة

الموريسكيون في إسبانيا وفي المنفى

تأليف : ميكيل دي إيبالنا
ترجمة : جمال عبدالرحمن

922

المشروع القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٩٢٢
- الموريسكيون في إسبانيا وفي المنفى
- ميكيل دى إيبالزا
- جمال عبد الرحمن
- الطبعة الأولى ٢٠٠٥

هذه ترجمة كتاب

**LOS MORISCOS
ANTES Y DESPUÉS
DE LA EXPULSIÓN
Por: MÍKEL DE EPALZA
© 1992 Míkel de Epalza**

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة.

شارع الجبلية بالأوبرا — الجزيرة — القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤

EL Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo

TEL: 7352396 Fax: 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومي للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربي وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس الأعلى للثقافة.

المحتويات

7.....	تقديم المترجم
21.....	مقدمة المؤلف
49.....	الجزء الأول: الموريسكيون أو آخر مسلمي إسبانيا
53.....	الفصل الأول: أصل الموريسكيين في القرن السادس عشر
37.....	الفصل الثاني: التوزيع الجغرافي للموريسكيين
113.....	الفصل الثالث: الوضع القانوني للموريسكيين
129.....	الفصل الرابع: حياة الموريسكيين في «الجماعات»
149.....	الفصل الخامس: الأزمات والطرده
161.....	الجزء الثاني: الموريسكيون في المنفى
165.....	الفصل الأول: المغرب
245.....	الفصل الثاني: الجزائر
311.....	الفصل الثالث: تونس
331.....	الفصل الرابع: أوروبا والمشرق ودول أخرى

تقديم المترجم

أبدأ تقديم ترجمة هذا الكتاب بالحديث عن المؤلف: الدكتور ميكيل دي إيبالنا من الباحثين الذين تزخر باسمهم المراجع العلمية التي تتحدث عن الموريسكيين، أو عن العلاقة بين إسبانيا والمغرب العربي (تونس بالتحديد)، أو عن الإسلام بشكل عام والأندلس على وجه الخصوص، ومن هنا فهو على دراية بالثقافة الإسلامية وبآثار وجود الموريسكيين في المغرب العربي ويكتسب حديثه عن الموريسكيين في المنفى أهمية كبيرة. ومنذ سنوات قام بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة القطلونية وحصل في نفس العام على جائزة الدولة الإسبانية في الترجمة. إذن فنحن أمام كتاب وضعه باحث ومترجم في آن واحد، ولهذا نحسب أن ترجمة كتابه أمر بالغ الحساسية وتحفه المخاطر. هذا الأمر له جانبان أحدهما إيجابي والآخر سلبي. الجانب الإيجابي هو أن المترجم سيعمل جهده حتى تكون الترجمة على أفضل وجه وبحيث لا تختصر شيئاً. أما الجانب السلبي فهو أن المترجم لن يكون حر الحركة، وقد لا يستطيع الابتعاد عن أسلوب الكاتب حتى لو كان من الأفضل الابتعاد. على أية حال اجتهدنا قدر استطاعتنا في الجمع بين دقة الترجمة والاقتراب من أسلوب الكاتب، وابتعدنا عنه حين كان الابتعاد يمثل ضرورة لغوية. أدركت هذه الصعوبة حين راسلت الدكتور إيبالنا للحصول على موافقته على ترجمة الكتاب وقد اشترط — وهذا حقه — أن يتعرف على المستوى العلمي للمترجم قبل الموافقة. وقد تطوع الزملاء الإسبان مشكورين بتقديمى إليه.

الكتاب ينقسم إلى جزأين: الجزء الأول يتحدث عن الموريسكيين خلال الفترة التي سبقت عام ١٦٠٩، وأظن أن القارئ العربي أصبح بمقدوره الآن أن يطالع تفاصيل تلك الفترة في أكثر من مصدر، وقد قام المجلس الأعلى للثقافة في

مصر بجهد مشكور في نشر عدة دراسات خاصة بهذا الموضوع. أما الجزء الثاني فيتعلق بأخبار الموريسكيين بعد طردهم من إسبانيا وأعترف بأن هذا الجزء هو الذى دفعنى إلى ترجمة الكتاب، فنحن لا نكاد نرى شيئا منشورا عن هذا الموضوع فى كتب أخرى (أستثنى وضع المغرب، فقد نشر المجلس الأعلى للثقافة كتابا عن الموريسكيين فى المغرب للدكتور غوثالبس بوستو، وكتابا آخر بعنوان الإسلام والغرب للزميلين جيرارد ويغرس وغارثيا أرينال، وأتمنى أن يصدر قريبا كتاب آخر عن إعادة تأسيس مدينة تطوان للدكتور بوستو).

الجزء الأول من الكتاب يتحدث عن وضع الموريسكيين فى إسبانيا قبل صدور قرار الطرد ويتعرض لدراسة مختلف جوانب القضية الموريسكية فيتحدث عن وضع المدجنين، أى المسلمين المقيمين فى مملكة يحكمها المسيحيون، فيقول إن المدجنين كانت تحكمهم لائحة تنظم أوضاعهم، وكانت هذه اللائحة تضمن لهم حرية العقيدة وتحدد مقدار الضرائب التى يدفعونها. كان مسلمو غرناطة بعد سقوط دولتهم يأملون فى أن تطبق عليهم لائحة المدجنين ولم يتفهموا أبدا أن يفرض التنصير الإجبارى عليهم، خاصة أن الممالك الإسلامية فى إسبانيا كانت تسمح لغير المسلمين بممارسة شعائهم الدينية.

يتحدث الكتاب فى الجزء الأول أيضا عن الأقاليم التى كان يقيم فيها الموريسكيون وعن أعدادهم فى كل منطقة داخل إسبانيا، ويذكر كيف أن حرب البشرات قد أدت إلى ترحيل مسلمى غرناطة إلى أقاليم أخرى. المهم هنا هو أن الكتاب يشير إلى تواجد الموريسكيين فى أمريكا الجنوبية أو بلاد العالم الجديد - وإن كانت إشارة عابرة - وهو موضوع لا يزال فى حاجة إلى دراسة متأنية تعتمد على الوثائق.

يتناول الكتاب مسألة الوضع القانونى للمسلمين بعد صدور قرارات التنصير، وهنا يتوقف المؤلف طويلا ليعرض وجهة نظر السلطات الكنسية، فهى ترى أن المسلمين كفار ومن ثم يجب عليها أن تستخدم كل الوسائل فى سبيل

تتصبرهم. كان التعذيب وسيلة من تلك الوسائل، وكانت السلطات ترى أن عدم المقاومة حتى الموت يعنى قبول المسلمين للتتصر، ومن ثم يجب أن يعاقبوا إن هم مارسوا شعائر الإسلام. يتحدث المؤلف عن عوامل أخرى داخلية أسهمت في تأزم وضع الموريسكيين، ونلاحظ في هذا الجزء أن المؤلف يكتفى بعرض وجهة نظر السلطات الإسبانية المسيحية.

في فصل آخر من الجزء الأول يتعرض المؤلف لحياة الموريسكيين داخل مؤسسة «الجماعة»، لكننا نلاحظ أنه يعتمد في ذلك على ملفات محاكم التفتيش، ومن المعلوم أن المحكمة كانت تخط بين الشعائر الإسلامية واليهودية والخرافات، وتنسب كل ذلك إلى الإسلام. رغم علم المؤلف بالثقافة الإسلامية فإننا نجده عند الحديث عن مقومات هذه الثقافة يخلط بين إمام صلاة الجماعة والإمام الذي يتزعم جماعة المسلمين من الناحية السياسية، ويتحدث عن «هروب» النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، ويستخدم لفظ عيد «الخروف» للحديث عن عيد الأضحى... إلخ.

وفي الفصل الأخير من الجزء الأول يتعرض المؤلف لقرار الطرد النهائي من وجهة نظر السلطات الرسمية والكنسية، وعليه فإن الكتاب في هذه الجزء الأول لا يضيف جديدا إلى ما سبق أن ترجمناه إلى اللغة العربية في كتب أخرى نشرها المجلس الأعلى للثقافة في مصر.

في الجزء الثاني يتحدث المؤلف عن أوضاع الموريسكيين في الدول التي هاجروا إليها. يخصص الكتاب فصلا لكل دولة استقر فيها الموريسكيون بشكل جماعي: المغرب وتونس والجزائر، ثم يخصص فصلا لبقية الدول التي هاجر إليها بعض الموريسكيين.

يتحدث المؤلف أولا عن المغرب فيشير إلى مشاركة الموريسكيين في السياستين الداخلية والخارجية، كما يتحدث عن عدد المهاجرين والطرق التي سلكوها للوصول إلى المغرب. على أن المؤلف يتحدث هنا أيضا عن هجرات أندلسية إلى المغرب في مناسبات مختلفة، وعن محاولة الأندلسيين في تطوان وغيرها ممارسة نوع من الحكم الذاتي.

المؤلف يتحدث عن سوء معاملة المسلمين لإخوانهم في الدين من الموريسكيين المهاجرين إليهم، ونحسب أنه يجانبه الصواب هنا. صحيح أن بعض أهل تونس قد شعروا بنوع من الغيرة تجاه الموريسكيين حين بالغت السلطات في الترحيب بهم وإكرامهم. صحيح كذلك أن أسرا موريسكية تعرضت لبعض حوادث النهب وقعت لدى وصولها إلى الأراضي الجزائرية. أما حديث المؤلف عن «مذابح» وقعت للموريسكيين فهذا لم يقل به أحد على حد علمنا. المؤلف لا يذكر نصوصا تاريخية يعتمد عليها اللهم إلا نصا للمقرئ^(١) لم يشر فيه المؤرخ القديم إلى مقتل أحد. نحسب إذن أن مؤلف الكتاب يعتمد على كتابات المؤرخين الإسبان المعاصرين لتلك الفترة، ولنا على مجمل تلك الكتابات تحفظان: الأول أنه حتى لو حدثت مذابح فإن المؤرخين الإسبان كانوا بعيدين عن موقع الأحداث ومن ثم فلم يكن بإمكانهم متابعتها والكتابة عنها. الثاني هو أننا رأينا في كتابات المؤرخين الإسبان في القرنين السادس عشر والسابع عشر ميلا إلى التزييف، وعليه لا نراها صالحة كمصدر للكتابة عن تاريخ الموريسكيين في مغربنا العربي.

يختتم المؤلف هذا الفصل بالحديث عن إسهامات الموريسكيين في مجالات الزراعة والعمارة وغيرهما، وعن وجود ألقاب عائلية مغربية ذات أصل إسباني.

في الفصل التالي ينتقل المؤلف إلى الحديث عن الموريسكيين في الجزائر فيذكر أن هناك أندلسيين هاجروا إلى الجزائر قبل القرن الثالث عشر الميلادي، وأن هناك هجرات أندلسية أخرى حدثت خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. يذكر المؤلف كذلك أن هجرة الأندلسيين إلى الجزائر لم تتوقف. كل ذلك كان مقدمة للحديث عن هجرة الموريسكيين إلى الجزائر بعد صدور قرار طردهم النهائي من إسبانيا. يعود المؤلف هنا إلى الحديث عن «مذابح» تعرض لها الموريسكيون لدى وصولهم إلى بلاد إسلامية دون أن يقدم وثائق، كما يتحدث عن دور الموريسكيين في مختلف جوانب الحياة الجزائرية وعن مشاركتهم في الجهاد البحري ضد الإسبان.

يخصص المؤلف فصلا كاملا للحديث عن الموريسكيين في تونس، وهو هنا يتحدث عن مجال يعرفه جيدا، فقد نشر المؤلف عدة أبحاث عن الوجود الموريسكي في تونس من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الدراسات حول الموريسكيين في تونس اكتسبت طابعا علميا دقيقا نتيجة لدراسات عديدة أجراها باحثون تونسيون. وقد تحدث المؤلف عن نشأة الدراسات الموريسكية في القطر العربي الشقيق وذكر أسماء كل من مصطفى زبيس وعبد الحكيم القفصي وغيرهما.

الجزء الخاص بتونس مهم للغاية، لكن المعلومات الواردة فيه في حاجة إلى تحديث، فمنذ تاريخ صدور الكتاب حتى الآن عقدت مؤتمرات كثيرة ونشرت أبحاث ملأت فراغا تحدث عنه المؤلف.

يقول المؤلف هنا أيضا إن هجرة الموريسكيين إلى تونس لم تنقطع خلال العصور الوسطى، ولهذا فإن المهاجرين الموريسكيين حين وصلوا إلى تونس وجدوا أسرا أندلسية كانت قد استقرت هناك.

يتحدث المؤلف عن دعم السلطات العثمانية للمهاجرين الموريسكيين وكيف أن علماء تونس - أبو الغيث القشاش على سبيل المثال - أسهموا في الترحيب بالقادمين الجدد ومساعدتهم في تعلم أمور دينهم الإسلامي.

ندرك هنا أن الأثر الموريسكي في تونس ملحوظ، وقد كتب المهاجرون الموريسكيون مخطوطات شرحوا فيها شعائر الإسلام باللغة الإسبانية نظرا لأن مواطنيهم كانوا قد أجبروا على التخلي عن اللغة العربية قراءة وكتابة وتحدثا، ومن ثم فلم يكن بمقدورهم قراءة فصول الفقه باللغة العربية. وهناك أثر موريسكي ملحوظ في ألقاب العائلات التونسية، هذا بالإضافة إلى الأثر المعماري الأندلسي في زغوان وغيرها من المدن التونسية.

الفصل الأخير من الجزء الثاني يخصصه المؤلف للحديث عن وجود بعض العائلات الموريسكية في دول أخرى لم تتجه إليها الهجرة الجماعية، إما لبعدها الجغرافي عن إسبانيا، وإما لارتفاع نفقات السفر إليها، وإما لعدم وجود جاليات

أندلسية بها. هذا الفصل جديد تماما في مجال الدراسات الموريسكية، وهو يمثل إضافة في غاية الأهمية، ولو أن المؤلف قد أغفل ذكر المصادر.

من هذا الفصل نعلم أن أسرا موريسكية قد توجهت إلى تركيا ودول البلقان وإلى ليبيا والجزيرة العربية والهند وإفريقيا الجنوبية وفرنسا وإيطاليا وسوريا ومصر. لا نعلم شيئا كثيرا عن الموريسكيين في البلاد المذكورة، وإن كان وضع مصر يختلف نظرا لدراسات الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن والتي نشرها في تونس^(٢).

الكتاب لا يتوقف عند موضوع إقامة بعض الموريسكيين في بلاد العالم الجديد، وإن كانت الوثائق التي اطلع عليها باحثون مثل كارداياك ولوبيث بارالت وساغارثاو وغيرهم تؤكد وجود موريسكيين في أمريكا الجنوبية. وقد يكون من المناسب هنا أن نلقى بعضا من الضوء على هذا الموضوع.

الموريسكيون في أمريكا الجنوبية

هناك حديث - غير موثق أحيانا، وضعيف التوثيق في أحيان أخرى - عن وجود عربى إسلامى فى أمريكا الجنوبية مصاحب لوصول كولون، بل وسابق عليه. سنترك الحديث الآن عن الشريف الإدريسي وكتابه «نزهة المشتاق فى اختراق الآفاق» والذي وصف فيه بلادا شبيهة بأمريكا الجنوبية، ولن نتوقف عند رحلة محمد جاو عام ١٣٠٧ التى لم يعد منها والتي ربما حملته إلى أمريكا^(٣).

أما البيانات المحددة فهي تشير إلى أن كولون اصطحب معه إلى أمريكا مترجما للغة العربية، وتشير كذلك إلى وجود فعلى للمسلمين فى أمريكا بعد وصول كولون مباشرة. يذكر أغيليرا بليغيثويلو^(٤) بعض أسماء لموريسكيين أندلسيين وصلوا إلى أمريكا: ألفونسو دى تريانا، والإخوة جانيث، وإيستيبان... إلخ. أما إيوخينيو شهوان فيذكر أن أول أجنبى وطأت قدماء أرض تشيلي كان موريسكيا:

إليه ألفارو ميثكيتا الذي قاد سفينة سان أنطونيو في حملة إيرتلاندو مانجيلان عام ١٥٢٠^(٥).

تذكر هنا أن السلطات المسيحية الإسبانية قد أزعجها وجود مسلمين في أراضي العالم الجديد وكون هؤلاء المسلمين يمارسون شعائر دينهم بشكل علني، ولهذا فقد منح الكاردينال ثيسنيروس بعض صلاحياته لممثل محكمة التفتيش في أمريكا، وجاء في خطاب المنح «لأن في هذه الأراضي كان هناك مواطنون يرتكبون - ضمن جرائم أخرى - جريمة ممارسة عقيدة موسى ومحمد وأن هؤلاء يحافظون على شعائرهم وتعاليمهم واحتفالاتهم المخالفة لعقيدتنا المسيحية»^(٦). ومن المعلوم أن القس ثوماراغا قد طلب من السلطات الإسبانية السماح للموريسكيين بالسفر إلى أمريكا للعمل في صناعة الحرير إلا أن طلبه قوبل بالرفض^(٧). وفي عام ١٥٣٩ أصدر الملك الإسباني قراراً بعدم سفر المسلمين واليهود وأبنائهم ممن تنصرو حديثاً إلى أراضي العالم الجديد، أما في عام ١٥٤٣ فقد أصدر كارلوس الخامس قراراً بطرد المسلمين من أمريكا.

وقد أصدر الملك فيليبي الثاني تعليمات تقضي بأنه «لبقاء الهند على اعتناقهم السليم للدين المسيحي وجب إبعاد الموريسكيين عنهم وعدم الاتصال بهم مطلقاً، وبذلك شددت الرقابة لتفتيش على الموريسكيين الذين مروا إلى الهند وهم موجودون بإسبانيا الجديدة، أما الأشخاص الذين يعثر عليهم فوجب إرسالهم في الحال دون السماح لأي واحد منهم بالبقاء مهما كانت الأسباب...».

رغم كل هذه القرارات المتلاحقة التي تقضي بإبعاد الموريسكيين عن أراضي العالم الجديد فإننا نجد في المصادر التاريخية ما يؤكد أن الوجود الإسلامي في أمريكا لم ينقطع مطلقاً إذ يتحدث خوان لوبيث بيلاسكو عن الوضع في العالم الجديد خلال الأعوام ١٥٧١ - ١٥٧٤ وذلك في كتاب «جغرافية ووصف أمريكا منذ عام ١٥٧١ وحتى عام ١٥٧٤».

يقول: «رغم الحظر والأمر بعدم السفر إلى أمريكا دون تصريح فإن الكثير من العرب واليهود ذهبوا إلى الأراضي الأمريكية كتجار وبحارة»^(٨). من ناحية

أخرى تشير إلى أن قرارات الحظر المذكورة كان يتم التحايل عليها من قبل الموريسكيين إذ كان هؤلاء يستخدمون تصاريح سفر صدرت لأشخاص آخرين، كما تشير إلى أن التظاهر باتباع المسيحية وممارسة الإسلام في الحقيقة والإقامة في قرى أمريكية بعيدة عن مراقبة رجال الكنيسة كل ذلك أسهم في تواجد عدد من المسلمين يصعب حصره. ويذكر الباحث الفرنسي لوى كاردايك أنه في عام ١٥٦٠ تمت محاكمة ثلاثة موريسكيين في كوئكو ببيرو بتهمة ممارسة شعائر الإسلام، هذا بالإضافة إلى عدة محاكمات تمت في المكسيك، بل إن رئيس أساقفة جواتيمالا نفسه - فرانتيسكو ماروكين- كان من أصل موريسكي، وقد اتهم عام ١٥٤٣ بعدم صحة عقيدته المسيحية^(٩). هذا عن الوضع في الأقاليم الخاضعة للسيطرة الإسبانية، أما الأقاليم الخاضعة للبرتغال فكان وضع المسلمين فيها أحسن حالا، ذلك أن سياسة البرتغال من حيث السماح للمسلمين بالسفر إلى أمريكا كانت أقل تشددا من السياسة الإسبانية^(١٠).

تقول مصادر كثيرة إن سلطات محاكم التفتيش في العالم الجديد - في بويرتو ريكو على سبيل المثال- لم تكن تهتم كثيرا بتنفيذ التعليمات الخاصة بحظر دخول المسلمين أو تلك التعليمات الخاصة بالتفتيش عن كتب محظورة، بل إن العمدة أغيلار نفسه - كما تقول نفس المصادر- قد اتهم عام ١٥٥٠ بعدم تنفيذ الأوامر الملكية الصادرة ضد موريسكيي بويرتو ريكو.

من ناحية أخرى يجب أن نضع في الاعتبار أن قلة المصادر التابعة لمحاكم التفتيش والخاصة بموريسكيين لا ينبغي أن يفهم على أنه دليل على قلة عدد المسلمين، فقد كان من المستحيل تقريبا أن تقوم السلطات بإحكام المراقبة في تلك الأراضى الشاسعة، ثم إن السكان الأصليين لم يكن بإمكانهم التمييز بين الشعائر الإسلامية والمسيحية، ولم تكن لهم مصلحة في الإبلاغ عن الذين يمارسون شعائر الإسلام. إذا وضعنا في الاعتبار أن السلطات لم تكن تهتم كثيرا بتنفيذ تعليمات الحظر الصادرة إليها فإننا نستطيع أن نتفهم سر وجود مسلمين كثيرين في أمريكا دون أن يترجم ذلك إلى عدد كبير من قضايا ضدهم.

لا يجب أن نغفل أبدا موضوع التقية عند الحديث عن الموريسكيين. لقد استطاع مسلمو الأندلس بعد سقوط دولتهم المحافظة على شعائر الإسلام لمدة تربو على ١٢٠ عاما بفضل التظاهر باتباع المسيحية، ومن الطبيعي أن يلجأ الموريسكيون في أمريكا الجنوبية إلى هذه الوسيلة التي ثبتت فعاليتها في إسبانيا.

نتحدث الآن عن وجود ملموس لموريسكيين في أمريكا فنقول إن أحدهم - بدرو رويث نيلغادو - كان طبيبا وكان مسئولا عن الإيرادات الملكية وكان عمدة لسان خوان في بويرتو ريكو.

وفي الأرجنتين - كما اكتشفت الدكتورة ماريا إلفيرا ساغارتانو - لوحظ أن قرية كاملة لا تستهلك لحم الخنزير وتدفن موتاهها على الطريقة الإسلامية ولا تسمى أبناءها بأسماء تتعارض مع العقيدة الإسلامية، وتشير الباحثة إلى أنه مما ساعد على ذلك استخدام تصاريح مزورة، ووصول سفن غير مسجلة كانت تحمل على متنها من يستطيع دفع ثمن الرحلة، دون اعتبار لأصله أو ديانته. وتخلص الباحثة إلى القول بأن «نقاء الدم» في أمريكا كان مجرد وهم.

منذ أيام قليلة، وبالتحديد في منتصف شهر يولية الحالي، صدر في فنزويلا كتاب للباحثة ثيثليا أيلالا^(١١) أشارت فيه المؤلفة إلى وجود كلمات عربية تستخدم في أمريكا الجنوبية ولم تدخل مع المحتل الإسباني. كان هناك اعتقاد بأن هذه الكلمات تنتمي إلى لغة سكان البلاد الأصليين، لكن الباحثة - وهي متخصصة في هذه اللغة - أكدت خطأ ذلك الاعتقاد وخلصت إلى أن أصلها عربي. ولنا أن نستنتج بدورنا أن هذا الأثر اللغوي دليل على وجود عدد غير قليل من الموريسكيين وغيرهم من المسلمين في أمريكا، فليس من المتصور أن يحدث أفراد قلائل أثرا لغويا ملحوظا.

كل هذا الكم من الآثار المذكورة يثبت بما لا يدع مجالا للشك أن الوجود الإسلامي في الأمريكتين بدأ منذ قرون عديدة، وقد يكون سابقا لوصول كولون (خاصة إذا وضعنا في الاعتبار الحديث المتكرر عن وصول بحار مسلم صيني

إلى أمريكا قبل كولون بنحو قرن كامل) ونظن أن الموضوع لا يزال في حاجة إلى دراسة موثقة نأمل أن تتم قريباً.

ملاحظات عامة

نعود إلى الكتاب الذي نقدم له فنقول إنه يعالج القضية الموريسكية من بدايتها، وعليه فإنه يصلح كمدخل لدراسة كتب أخرى، ثم إن الكتاب يتحدث عن الدراسات الموريسكية ولذلك فهو يشير إلى المجالات التي درست بشكل جيد. ويمكن للباحث من خلال صفحات هذا الكتاب أن يهتدى إلى تلك الجوانب التي لم تدرس بعد أو إلى تلك التي لم تتم دراستها بشكل كاف. على أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن الكتاب نشر منذ خمسة عشر عاماً وأن هذه الفترة قد شهدت تطوراً ملحوظاً في كم ونوعية الدراسات الموريسكية.

الكتاب على أهميته يحتاج في نظرنا إلى إصدار طبعة أخرى منه، فالمؤلف يتحدث عن باحثين «شبان» لا نظن أنهم في عداد الشبان الآن، على الأقل من حيث إصداراتهم الكثيرة التي تضعهم في مصاف العلماء الكبار.

ونلاحظ بشكل عام أن الكتاب يفتقد التأصيل في بعض الأحيان، وكنا نتمنى لو أن المؤلف أشار إلى المراجع التي اعتمد عليها، كما تلفت انتباهنا كثرة الافتراضات التي لا نعلم لها أصلاً.

إذا كان لنا أن ننتقد جانباً من الكتاب فهو جانب كتابة أسماء الأعلام، ولو أن المؤلف اتبع طريقة محددة في كتابة أسماء الشخصيات العربية لأراحنا من عناء البحث، خاصة إذا تعلق الأمر بشخصيات غير معروفة. الطريف أن المؤلف نفسه قد كتب مقالاً وجه فيه نقداً لاذعاً لصاحب إحدى المؤسسات العلمية للخاصة في إحدى دول المغرب العربي لأنه لم يتبع نهجاً محدداً في كتابة الأسماء.

رغم هذه المآخذ التي أشرنا إليها لا يزال الكتاب في رأينا - خاصة الجزء

للثاني- يمثل إضافة كبيرة إلى الدراسات للموريسكية ويسد فراغا - وإن كان بشكل جزئي- في الجانب المتعلق بالموريسكيين في الدول التي هاجروا إليها. يتضح من الكتاب أن مسلمي الأندلس بعد طردهم من إسبانيا قد اتجهوا إلى كل أنحاء العالم شرقا وغربا، ومن ثم فإنهم حملوا معهم التراث الإسلامي إلى البلاد التي توجهوا إليها.

نختتم هنا هذه المقدمة بتقديم جزيل شكرنا إلى مؤلف الكتاب وإلى المجلس الأعلى للثقافة لإصداره كتابا آخر عن القضية الموريسكية نأمل أن يفيد منه دارسو للتاريخ الإسلامي.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

جمال عبد الرحمن
القاهرة يولييه ٢٠٠٥

الهوامش

- (١) يقول المقرئ في «نفح الطيب» ج٢، ص٦١٧: «فخرجت ألوف بفاس، وألوف آخر بتلمسان من وهران، وجمهورهم خرج بتونس، فتسلط عليهم الأعراب ومن لا يخشى الله تعالى في الطرقات، ونهبوا أموالهم، وهذا ببلاد تلمسان وفاس، ونجا القليل من هذه المضرة. وأما الذين خرجوا بنواحي تونس فسلم أكثرهم». ووضح من النص أن الإيذاء تمثل في سلب الأموال، إذ لم يشر المؤلف إلى مقتل أحد.
- (٢) د. عبد الرحيم عبد الرحمن: وثائق المغاربة من سجلات المحاكم الشرعية المصرية إبان العهد العثماني، متبعم، زغوان، تونس (الجزء الأول ١٩٩٢، والجزء الثاني ١٩٩٤)
- (٣) انظر Carlos Solis: «Cristobal Colon y el saber de los arabes», *Arbor*, febrero, 1986, Madrid.
- (٤) Aguilera Pleguizuelo: «Leyenda y realidad de la presencia arabe y judía en el Nuevo mundo antes y después del Descubrimiento», *Boletin de la Asociacion Española de Orientalistas*, Num 20, 1993, p. 56
- (٥) Chahuan, Eugenio: «Presencia árabe en Chile», *Revista Chilena de Humanidades*, Facultad de Filosofía, num. 4, Universidad de Chile, Santiago de Chile, p. 4

Aguilera Pleguizuelo, Ob. Cit., p. 57 (٦)

García Arenal, Mercedes:» Moriscos e indios. Para un estudio comparado de métodos de conquista y evangelización», *Cronica Nova*. Num. 20, 1992, Universidad de Granada, p. 157 (٧)

Citado por Aguilera, Ob. Cit. p. 57 (٨)

لوى كاردايك «الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون: المجابهة الجدلية...» ترجمة د. عبد الجليل التميمي، منشورات المجلة التاريخية المغاربية، تونس، ١٩٩٣. (٩)

Aguilera Pleguizuelo, Ob. Cit., p. 56 (١٠)

Cecilia Ayala y Warner Wilbert: *África y Asia en las Antillas*. (١١)
Fundación La salle de Ciencias naturales, Instituto de Antropología
Y Sociología, Caracas, 2005.

مقدمة المؤلف

طرد الموريسكيين، حدث تاريخي مهم

كان طرد الموريسكيين حدثًا بارزًا في تاريخ إسبانيا خلال القرن السابع عشر، لكن ذلك الحدث كان له طابع مأساوي، بالنظر إلى فترة التعايش مع المسلمين في شبه الجزيرة على مدى تسعة قرون.

يستخدم المؤرخون مصطلح «طرد» عند الحديث عن تنفيذ المرسوم الملكي الصادر عام ١٦٠٩: «قررت أن يُخرج كل موريسكي هذه المملكة، وأن يُرحّلوا إلى بلاد البربر»^(١).

إن كلمة «طرد» تحمل معنى «النفى» والإخراج من الأرض وإقامة المطرود في مكان بعيد عن أرضه^(٢). إن المعاني الثلاثة (طرد، وإخراج، ونفى) موجودة في عنوان وموضوع هذا الكتاب: إن الطرد يحدد تاريخًا فاصلًا بين الفترة السابقة (التي تم فيها إخراج الموريسكيين) والفترة اللاحقة (التي استقروا فيها في بلاد المنفى). كان الطرد نهاية وحشية للموريسكيين. من الناحية الاجتماعية كان الطرد عبارة عن إلغاء الأغلبية لأقلية في المجتمع الإسباني في ذلك العصر، وهذا ما يوضحه عنوان كتاب حديث: «تاريخ الموريسكيين: حياة ومأساة أقلية»^(٣). ومن الناحية التاريخية كان قرار الطرد نهاية لتسعة قرون من حياة الإسلام الأندلسي، نهاية حزينه لتاريخ مجيد يعبر عنه عنوان كتاب آخر: «نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين»^(٤).

هكذا فهم معنى طرد الموريسكيين من إسبانيا على أنه نهاية فترة تعايش ونهاية مرحلة تاريخية. هذا للمغزى الاجتماعي والتاريخي يضاف طابعًا مأساويًا

على مصير الموريسكيين ويضعهم في علاقة بلحظتين أساسيتين من حياة الإنسان. اللحظة الأولى هي لحظة نهاية التعايش التي مثلها الطرد. الطرد رمز لكل أشكال التوتر في العلاقة بين الإنسان والآخرين، وانتهاء فترة تاريخية طويلة يطرح موضوع الموت، الموت الذي يسببه الآخرون. التعايش الاجتماعي وقتل النفس - وهي موضوعات في غاية الأهمية بالنسبة للفرد وللجماعة - نجدهما ممثليْن في قضية موريسكي إسبانيا في القرن السابع عشر. إنهما موضوعان يكتسبان أهمية سياسية معاصرة ومؤثران في حياة ملايين البشر.

لن نحلل في هذا الكتاب البناء الأنثروبولوجي للموريسكيين، ومع ذلك فعلينا أن نضع في الاعتبار هذا البُعد لكي ندرك أهميته الدائمة⁽⁵⁾. كان الموريسكيون يشكلون جماعة أخرى من الجماعات الموجودة في المجتمع الإسباني والمجتمع الإسلامي. كانت أهميتهم ستظل محدودة لو أنهم لم يتعرضوا لعملية الطرد التي كانت بمثابة نهاية للتعايش الاجتماعي مع الإسبان الآخرين ولوجودهم كمسلمين في شبه جزيرة إيبيريا.

لن ندرس هنا موضوع الطرد فقط، لكن وضع «الطرد» كمحور لعنوان وموضوع الكتاب له ما يبرره، فقد كان الطرد له مغزى فريد بالنسبة لكل من درسوا ذلك الحدث. بالنسبة لكل مؤرخ يدرس ويكتب عن تاريخ الموريسكيين كجماعة بشرية، وبالنسبة لكل من يقرأ كتب التاريخ الموريسكي كانت عملية الطرد هي التي توجب دراسة العوامل التي أنت إليها (إلى أي مدى كان قرار الطرد مبنياً على الأحداث التي سبقته) وهي التي توجب دراسة نتائجه (كيف استقر الموريسكيون في بلاد جديدة واندمجوا في المجتمعات الإسلامية التي استقبلتهم).

لكن يجب أن ننبه إلى أن الكتاب لن يهتم بنفس الدرجة بما «قبل» وما «بعد» عملية الطرد. إن مجرد قراءة فهرس الكتاب توضح أن هناك اختلافات في المساحة المخصصة لكل موضوع منهما: يحتل وضع الموريسكيين في إسبانيا عدد صفحات أقل من عدد الصفحات المخصصة لتوطين الموريسكيين بعد الطرد، ولن

نحلل عملية الطرد نفسها بالتفصيل الذى نحلل به وضع الموريسكيين بعد الطرد. السبب فى ذلك بسيط. إن وضع الموريسكيين فى إسبانيا وعوامل الطرد قد تُرسا بشكل كافٍ فى كتب أخرى متميزة، ويستطيع القارئ أن يعود إلى هذه الدراسات.

أما وضع الموريسكيين بعد الطرد فهو ليس معروفًا بنفس القدر لأسباب مختلفة، من بينها قلة الوثائق والبعد الجغرافى للبلاد التى هاجر إليها الموريسكيون وذوبان الموريسكيين نسبيا بين مسلمى المجتمعات التى استقبلتهم. لكن علينا أن نذكر أيضًا أن قلة اهتمام الكتاب والقراء بمصير الموريسكيين بعد طردهم من إسبانيا يعود بالتحديد إلى قيمة المهزومين، فما أن تنتهى المأساة الوحشية حتى يخرجوا من الساحة ويختفون^(*). إذا بقى المهزومون أو أحفادهم فإن وجودهم سيكون مصدر إزعاج، إذ سيتعين القيام بشيء ما تجاههم.

هذا يفسر الرد الذى قدمه القرن السابع عشر عن تساؤلات طُرحت حول الموريسكيين المطرودين مثل تساؤلات ثيربانتس فى رواية «كيخوتى»: ماذا لو عاد الموريسكيون - مثلما فعل ريكوتى؟^(٦)، ماذا يحدث لو أنهم طالبوا بحقوقهم وتعويضهم عن ثرواتهم التى انتزعت منهم وعن الخسائر المادية والمعنوية بسبب طردهم؟. إن مطالبة الموريسكيين بحقوقهم فى الوطن الإيبانى وباستعادة كنوزهم التى دفنوها قبل رحيلهم يعبر عنها ريكوتى، ذلك الرحالة العائد.

قال كتاب القرن السابع عشر إن كثيرًا من المطرودين - ربما معظمهم - ماتوا فى أثناء السفر بحرًا أو على يد البدو المتوحشين فى البلاد المغاربية^(٧) وإنهم على أى حال كانوا كفارًا معاندين ولهذا فهم لا يستحقون العودة ولا أن يكونوا من مواطنى المجتمع الإيبانى. لكن حتى اليوم هناك تقبل لفكرة أن المطرودين وأحفادهم يحملون الصفة الإيبانية (على أساس أنهم متصلون بالتاريخ والمجتمع الإيبانيين^(٨))، وهناك أيضًا فى إسبانيا من يعارض أية مطالب للمسلمين تخص حقوق الموريسكيين كورثة للإسلام والسلطة السياسية فى الأندلس^(٩).

(*) تحضرنى هنا كلمات أنطونيو جالا فى رواية «المخطوطات الحمراء»: «إن التاريخ يكتبه المتصرون عادة، أما المهزومون فأما أنهم يموتون وإما أنهم يعزفون عن الكتابة». (المترجم)

لكن المطالبات التاريخية من هذا النوع لا تعدو كونها تاريخية، أو دعوة إلى الحق في التذكر، وهناك اهتمام عام باستعادة الذاكرة، وهو اهتمام إيجابي في حد ذاته. إن المظاهر المحتملة للمطالبات السياسية والتي تتعلق بالظلم الذي تعرض له الموريسكيون لا يعالجها التاريخ حاليًا، بل يعالجها القانون الدولي الذي لا يهتم كثيرًا بالتقدم الزمني كمبرر لتغييرات سياسية.

الواقعية وتعدد وجهات النظر - إزاء معالجة موضوع طرد الموريسكيين - يجب أن يزيح العقبات أمام الدراسة الموضوعية لذلك الحدث في التاريخ الإسباني العربي أو الإسلامي المسيحي. إن التاريخ يهدف إلى معرفة الماضي وتفسيره، لا تبريره ولا استخراج نتائج سياسية في الحاضر، رغم أن ذلك أمر عادي وشرعي من ناحية أخرى. هناك كتابات يمكن أن تحب أو تكره ضياع الإسلام من إسبانيا، أو تتحدث عن حدود التسامح والحاجة إلى التعددية، وعدم اللجوء إلى القوة لحل المشاكل الاجتماعية. هذه موضوعات مهمة ومشروعة، لكننا لا نناقشها في هذا الكتاب. هذا كتاب تاريخ يحاول فقط أن يعرض وأن يفسر الأحداث الرئيسية المتعلقة بالموريسكيين في إسبانيا وفي المنفى.

أصل ومعنى كلمة «موريسكي»

«الموريسكيون» كمصطلح يستخدمه المؤرخون الحاليون هم مسلمو الممالك الإيبيرية (قشتالة وأراغون وناباراً) الذين أجبروا على اعتناق المسيحية في أوائل القرن السادس عشر.

وبهذا يمكن تمييزهم عن «المدجنين» من الأندلسيين والذين كان بمقدورهم ممارسة شعائر الإسلام في الأراضي المسيحية على مدى العصور الوسطى قبل عمليات التعميد الإجباري في القرن السادس عشر. و«المدجنون» هم أبناء الأندلسيين أو المسلمين ممن كانوا يعيشون تحت الحكم الإسلامي في شبه جزيرة إيبيريا.

ونظرًا لأصلهم الإسباني فإن الموريسكيين يختلفون عن البربر الذين يسمون الآن «مغاريبين» أو مواطني شمال إفريقيا الغربية.

في القرنين السادس عشر والسابع عشر - كما كان الحال في العصور الوسطى في إسبانيا - كان المسلمون يسمون Sarracenos أو moros وهي كلمة اشتُق منها لفظ «موريسكى».

وفي فترة الموريسكيين، منذ أوائل القرن السادس عشر (عندما حدث التصير الإجباري) وحتى أوائل القرن السابع عشر (الطرد النهائي)، استقر استخدام المصطلح، لكن مع بعض التغييرات نظرًا لتعدد الأوضاع الاجتماعية للمسلمين أو الذين يخفون إسلامهم^(١٠)، فعلى سبيل المثال يُسمى الموريسكيون - من وجهة النظر الدينية المسيحية - «مسيحيون جدد كانوا مسلمين». لكن المصطلح الذي استخدمه المؤرخون الحاليون واضح تمامًا: «الموريسكيون» هم المسلمون الإسبان الذين أُجبروا على اعتناق المسيحية في إسبانيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. بهذا المفهوم المحدد سوف نستخدم مصطلح «موريسكى» في هذا الكتاب.

وسنطلق مصطلح «موريسكيين» كذلك على أولئك الذين طُردوا من إسبانيا وعلى أحفادهم، خاصة في بلاد المغرب العربي. لكن هناك من يُطلق عليهم اسم «أندلسيين»، أي أناس ترجع أصولهم إلى الأندلس كما يسمون أنفسهم [يجب التمييز بين الأندلسي والأندلوثي الذي ينتسب إلى إقليم أندلوثيا في الجنوب الإسباني]^(١١). إن الخلط الحالي، سواء في اللغة العربية أو في الإسبانية والفرنسية، بين «موريسكى» و«أندلسي»، للدلالة على أحفاد المسلمين المطرودين، سنحترمه في هذا الكتاب: سنستخدم لفظ «موريسكى» عند الحديث عن المطرودين، وسنطلق اسم «أندلسي» على أبناء المهاجرين من الأندلس، سواء كان أجدادهم من الموريسكيين من إسبانيا أو ممن هاجروا من إسبانيا قبل عمليات التصير الإجباري. في الحقيقة يصعب أحيانًا معرفة معرفة التاريخ الذي هاجر فيه أوائل الأندلسيين إلى المغرب.

موضوع هذا الكتاب إذن يشكّله «الموريسكيون» أو أواخر مسلمي الأندلس

الذين أُجبروا على اعتناق المسيحية، و«الأندلسيون» من أحفاد المطرودين الذين هاجروا إلى بلاد إسلامية في المغرب العربي وفي الشرق الأوسط.

كلمة موريسكى morisco مشتقة من كلمة «مسلم»، أما «مورو» moro فهي تصغير لها وتحمل معنى الشأن الضئيل في كثير من الأحيان. وكلمة موريسكى معناها أن للشخص يختلف عن المسلم العادي moro الوثني، إذ تم تعميده وينظر إليه للمجتمع الإسباني على أنه مسيحي. كلمة «موريسكى» إذن مشتقة من كلمة مورو moro ومعناها «المسيحي الجديد الذي كان مسلماً قبل ذلك»^(٢٢).

المصدر اللاتيني لكلمة مورو هو maurus، وهي كلمة كانت تشير في العهد الروماني إلى سكان المغرب الأوسط والغربي (المناطق الساحلية في المغرب بالإضافة إلى مساحة الجزائر بأكملها) وموريتانيا بقسميها التي تشمل طنجة في المغرب وشرجيل في الجزائر. لكن كتب التاريخ الأوروبية في العصور الوسطى لم تطلق اسم «مورو» على المسلمين إلا بعد غزو المرابطين والموحدين للأندلس في القرنين الحادي عشر والثالث عشر. اعتباراً من ذلك التاريخ وحتى الآن يستخدم لفظ «مورو» للدلالة على «غير المسيحي» ويحمل لهجة عدوانية تجاه غير المسيحيين^(٢٣): «موروس» ومسيحيين، هناك «موروس» على الشاطئ، الطفل المـ «مورو» أي غير المعمد... إلخ. وفي فترة الحماية الإسبانية على المغرب وفي المناطق المحتلة في سبته ومليلة يحمل لفظ «مورو» صفة عدوانية وتحقيرية، ولهذا لا يستخدم اللفظ في الأوساط الأكاديمية للدلالة على المسلمين أو على العرب. لكن يجب ملاحظة أن كلمة «مورو» لها مدلول ودي في فالنسيا وأليكانتي ومرسية، حيث تكتسب حفلات «المسلمين والمسيحيين moros y cristianos» شعبية

(*) لا تتفق مع المؤلف في هذا الرأي؛ فالدراسات العلمية تثبت أن كلمة «مورو» لم يكن لها مدلول سيئ إلا اعتباراً من الحرب الأهلية الإسبانية التي بدأت عام ١٩٣٦ حين استخدم فرانكو قوات مغربية ارتكبت أعمالاً وحشية. (المترجم)

كبيرة. من ناحية أخرى يعبر لفظ «مورو» عن تعارض العالم الإسلامي في العصور الوسطى (الشرقي والمسلم الذي يتحدث العربية) مع العالم المسيحي (الأوروبي المسيحي الذي يتحدث لغات لاتينية).

لفظ «موريسكي» إذن يشير إلى أفراد أو مجموعات محددة لتمييزهم عن مسلمين آخرين، رغم أن اللفظ يدل على أصل متشابه.

الدراسات الموريسكية كمجال بحث

الدراسات الموريسكية أو «الموريسكولوجي» هو مجال للبحث التاريخي الذي يدرس الموريسكيين كما عرضنا في الفصل السابق. يستخدم البحث الأدوات التي تُستخدم في الأبحاث التاريخية عادة من مصادر ومناهج بحث مختلفة ومتكاملة للوصول إلى معرفة أشمل وأدق بالموريسكيين من خلال مجتمعاتهم وزمانهم. وهناك ما يزيد عن مائة باحث في الوقت الحالي يشتغلون بالدراسات الموريسكية وينشرون نتائج أبحاثهم.

وكمدخل لموضوع الموريسكيين في إسبانيا وفي المنفى من المناسب أن نقدم بعض العناصر الأساسية للدراسات الموريسكية، فهي من ناحية توضح أسس معرفتنا بالموريسكيين التي تستند إلى الأبحاث الحالية، ومن ناحية أخرى تدخل الباحث في مجال الدراسات العلمية للموضوع لكي يمكن أن يشارك في بحث موضوعات جديدة في بعض الجزئيات.

مصادر دراسة الموريسكيين

المصادر أو الوثائق التي يجب الاعتماد عليها في الدراسات الموريسكية هي نفس مصادر الأبحاث التاريخية الخاصة بالقرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن ربما كان من المفيد أن نشير إلى مجموعات وثائقية يستخدمها الباحثون في هذه الدراسات لأنها تتضمن مجالات خاصة.

للوّائق الأكثر وفرة هي خزائن المحفوظات أو أرشيفات مثل أرشيفات المجتمع الإسباني في القرن السادس عشر، فالموريسكيون - كجزء مهم من المجتمع الإسباني في تلك الفترة - مذكورون في كل اللّوائق المحفوظة في أرشيفات الدولة أو الأرشيفات الكنسية أو البلدية أو الشرعية... إلخ، خاصة في المناطق التي كان الموريسكيون فيها كثيرين (أندلوثيا وفالنسيا وأرغون واكستريمادورا وقشتالة وقطالونيا). تجدر الإشارة إلى وفرة وثائق محاكم التفتيش التي نظرت قضايا دينية اتُهم فيها «المسيحيون الجدد الذين كانوا مسلمين». هذه اللّوائق تتضمن معلومات كثيرة عن مجالات حياة الموريسكيين: الاقتصادية (ممتلكاتهم وإنتاجهم وضرائبهم) والعسكرية والدينية والثقافية والاجتماعية.

هناك نصوص روائية تتضمن معلومات عن الموريسكيين، خاصة النصوص السياسية وحكايات الرحلات وبعض النصوص الدينية. ويمكن استخراج معلومات من النصوص الأدبية التي كُتبت في تلك الفترة (مسرحيات وروايات) وبعض اللّوائق الفنية تُعتبر أحد مصادر البحث العلمي في مجال الموريسكيين، مثل اللوحات الموجودة في متحف Caixa d'Estalvis de Valencia في فالنسيا التي تصف تفاصيل طرد الموريسكيين وخروجهم من موانئ فالنسيا ومن وهران، وقد رسم اللوحات فنان معاصر للأحداث.

وهناك نوع من المصادر خاص بحياة ومعتقدات الموريسكيين، وهي الكتابات التي خلفها الموريسكيون أنفسهم ووثائق «الجماعات» الإسلامية أو أقوالهم التي أدلوا بها أمام المسيحيين وهي موثقة في ملفات محاكم التفتيش^(*). كانت النصوص الدينية المكتوبة بهدف استخدامها داخل «الجماعات» الموريسكية محررة باللغة العربية أو بالإسبانية، وهناك وثائق محررة باللغة الإسبانية ولكن بحروف

(*) كثير من الأقوال التي اعترف بها الموريسكيون في محاكم التفتيش تمت بعد تعرضهم للتعذيب، ومن ثم لا يمكن للباحث أن يطمئن إليها. وقد ورد في كتاب بدرو لونغان «حياة الموريسكيين الدينية» أن إحدى محاكم التفتيش كان يعمل بها شخص اسمه ليون: وكان له صيت ذائع في انتزاع الاعترافات. (المترجم).

عربية (هى نصوص الأديب الأخمياو، وهى نصوص عظيمة القيمة لمن يريد التعرف على معتقدات الموريسكيين).

الأثار المادية التى خلفها الموريسكيون قليلة سواء فى إسبانيا أو فى شمال إفريقيا. وقد درست الأثار التى شيدها الموريسكيون فى تونس.

يجب أن نذكر أن كل هذه الوثائق موجودة فى إسبانيا وفى بلاد أوروبية وإسلامية (المغرب والنيجر والجزائر وتونس وليبيا ومصر وتركيا).

إن اكتشاف مصادر جديدة يجدد باستمرار نتائج البحث العلمى فى الدراسات الموريسكية التى تعتمد على مناهج بحث علمية فى تفسير الوثائق واستخراج المعلومات منها.

قائمة مراجع وتحليل الدراسات

يبدأ التسلسل الزمنى للدراسات العلمية حول الموريسكيين اعتباراً من عام ١٩٥٠، رغم أن كثيراً من الدراسات السابقة على هذا التاريخ يتضمن مادة علمية يمكن الاستفادة بها^(١٣). وقد قام خوان ريغلا - فى مقدمة كتاب له يشمل ثلاث دراسات نشره عام ١٩٦٤^(١٤) - بإجراء أول تقييم علمى للدراسات الموريسكية. وقد أدى ظهور دراسات علمية جديدة إلى كتابة ملخصات لهذه الأبحاث على مدى ذلك العقد^(١٥). وفى عام ١٩٧١ أعاد ريغلا نشر كتابه المذكور.

وقد شعر الباحثون بالحاجة إلى جمع الأبحاث العلمية حول الموريسكيين بشكل دقيق بمناسبة مناقشة رسائل دكتوراه خلال عقد السبعينيات.

وجمع لوى كاردلياك فى رسالته الجامعية (التي ناقشها فى مونبلييه فى مايو عام ١٩٧٣) المراجع الأساسية حول الموريسكيين، وقد درس كل من برنارد فينسنت ودومينغيث أورتيث هذه المراجع وأضافا إليها مراجع أخرى^(١٦). كما

نشرت مرثيديس غارثيا أرينال - كنتيجة لرسالتها الجامعية - نصوصًا حول الموريسكيين وأضافت إليها قائمة مراجع علقت عليها^(١٧). ونشر ميكيل دي إيبالثا - بالتعاون مع رامون بيتيت - قائمة مراجع حول الموريسكيين، وقام بالتعليق على بعضها^(١٨)، وذلك في مقدمة كتاب حول الموريسكيين المطرودين.

واصل الباحثون الثلاثة جمع المراجع وانضم إليهم باحثون آخرون، وقام كاردايك بتوجيه مارتين رافيار لجمع قائمة مراجع جديدة حول الموريسكيين اتسمت بالدقة^(١٩). وقامت مرثيديس غارثيا أرينال - بالإضافة إلى قيامها بجمع مراجع^(٢٠) - بالإشراف على الرسالة الجامعية التي أعدها ميغيل أنخيل بونيس إيبارا حول اتجاهات الأبحاث الموريسكية منذ القرن السادس عشر وحتى وقتنا الحاضر^(٢١). واستمر ميكيل دي إيبالثا في نشر قوائم مراجع خاصة بالموريسكيين في بلاد المغرب بالتعاون مع محي الدين بن علي وعبد الحكيم القفصي ونور الدين حليوي^(٢٢)، وقوائم مراجع خاصة بالموريسكيين في شرق الأندلس [تصوير ترجمة صفحتي ٢٢، ٢٣] بالتعاون مع كل من ماريّا خيسوس باتيرنينا وأنطونيو كوتو وفرانثيسكو فرانكو^(٢٣).

بالإضافة إلى هذه المحاور الثلاثة لجمع المراجع المتخصصة في الموريسكيات يجب أن نذكر مصادر أخرى لباحثين أعدوا قوائم مراجع مختارة، فقد اهتم ريكاردو غارثيا كارثيل بتطور الدراسات الموريسكية في اتجاه علم الاجتماع وأعدّ قائمة مختارة^(٢٤). وقد فتح عبد الجليل التميمي آفاقًا جديدة في الأبحاث الموريسكية^(٢٥) وقدم داريو كابانيلاس مؤخرًا دراسات عن الجانب الديني عند الموريسكيين^(٢٦).

هناك ثلاثة أحداث تؤكد على خصوصية الدراسات الموريسكية كمجال بحث علمي، ففي عامي ١٩٨٨، ١٩٨٩ نشرت أمينة مكتبة معهد التعاون مع العالم العربي باث فيرنانديث قائمتي مراجع حول المدجنين والموريسكيين^(٢٧). ثم قامت

كوتسويلو لوبيث مورياس بإعداد قائمة مراجع حول الأدب الألمانيو ستُشر في مجلة: *The Years Work in Modern Language Studies*.^(٢٨)

وفي عام ١٩٨٩ بدأت عملية نشر قوائم مراجع حول هذه الموضوعات في مجلة *Aljamía* التي يشترك في إصدارها باحثون من جامعة أوبييدو وأليكانتي^(٢٩). إن هذه المجلة التي نشرت ١٠٨ عنوانًا حول المدجنين و ٢٢٠ عنوانًا حول الموريسكيين هي دليل على حيوية مجال البحث العلمي في الموريسكيات^(٣٠).

وتتضمن مجلة *Aljamía* أيضًا قسمًا للأخبار والمؤتمرات والإصدارات تحت الطبع والمشروعات... إلخ. إنها تشمل مجال الموريسكيات وربما تتسع لمجالات أخرى^(٣١).

الخطوط الرئيسية لمناهج البحث

لا نحاول أن نحلل في صفحات قليلة خطوط البحث في مجال الدراسات الموريسكية، فقد قام بهذا العمل باحثون سبق ذكرهم. لكننا نحاول هنا إلقاء الضوء على تعدد وجهات النظر الموجودة في هذا المجال العلمي.

يجب أن نوضح أن كل الاتجاهات العلمية في مجال الموريسكيات تتكامل ولا يغني بعضها عن البعض الآخر. لهذا فإن كل باحث وكل دراسة وكل مجموعة عمل يمكن أن تكون لكل منهم نقطة انطلاق. إن خطوط البحث الرئيسية تدل على ذلك. هذه الحقيقة الواضحة تفسر لنا كيف أن الأبحاث والدراسات نتيجة جهد مشترك كما سنوضح ذلك في الصفحات القادمة.

(*) في الوقت الحالي أصبحت هذه المجلة مرجعًا لا غنى عنه لمن يريد متابعة الدراسات الموريسكية وقد صدر العدد الأخير من هذه المجلة السنوية في حوالي خمسمائة صفحة تناولت عدة جوانب مهمة. (المترجم)

يمكن تقسيم الدراسات الموريسكية إلى مجموعتين متكاملتين: أبحاث يغلب عليها الطابع التاريخي، وأبحاث يغلب عليها الطابع الثقافي^(*).

تهتم الأبحاث التي يغلب عليها الطابع التاريخي بالتعرف على الموريسكيين من خلال عصرهم ومجتمعهم. وتحلل المشاكل فتضع كل مشكلة في إطارها الاجتماعي والسياسي، وتهتم بالسكان والموريسكيين من حيث عددهم وأماكن تواجدهم ومتوسط أعمارهم. كما تحلل الأبحاث التاريخية الآثار الاجتماعية والاقتصادية للموريسكيين، وهي آثار متشابكة لكن الوثائق الخاصة بها وفيرة. وهناك دراسات كثيرة خاصة بالعلاقات بين الموريسكيين والمجتمع المسيحي، وخاصة المواجهات بينهما.

أما الدراسات التي يغلب عليها الطابع الثقافي فتهتم بكتابات الموريسكيين أنفسهم: لغتهم (العربية أو الإسبانية قبل الطرد وفي منقاهم في بلاد المغرب) والنصوص التي خلفوها (الأدب الأخمياو) والمعتقدات والشعائر الإسلامية وتبنى الموريسكيين لجوانب ثقافية إسبانية ثم ضياع هذه الثقافة تدريجيًا في المنفى.

يمكن تبسيط هذين الاتجاهين على أساس موقف الباحثين: هناك باحثون يرون أن الموريسكيين عنصر مختلف من عناصر المجتمع الإسباني في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وهناك باحثون يرون أن الموريسكيين جزء من العالم الإسلامي موجود في إسبانيا. على أساس هذا التوجه أو ذاك يمكن ملاحظة أن الاختلافات تكمن في وجهات نظر حول حقيقة واحدة.

هناك اختلافات في مناهج وفي المجال العلمي الذي يتناوله الباحث في إطار العلوم الإنسانية أو التاريخية. يمكن تقسيم الأبحاث إلى ثلاثة تخصصات تتعلق بكليات مختلفة في الجامعة.

هناك خط فكري متخصص في الثقافة وعلم اللاهوت والعلوم الإسلامية

(*) يقصد الجانب الديني. (المترجم)

والعلاقة بين المسيحية والإسلام، وهذا الخط يندرج فى إطار كليات الفلسفة وكليات علم اللاهوت.

وهناك خط لغوى متخصص فى اللغة وألفاظها ومشتقاتها وفى النصوص التاريخية والتحليل الأدبى، وهذا الخط يندرج فى إطار كليات فقه اللغة.

وهناك خط تاريخى متخصص فى علم الاجتماع والسكان والاقتصاد والسياسة، سواء فى العصور الوسطى أو فى القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويندرج هذا الخط فى إطار علم الاجتماع والعلوم السياسية والاقتصادية.

الملتقيات العلمية والمنشورات الجماعية

تُعد الملتقيات العلمية (مؤتمرات وندوات وموائد مستديرة... إلخ) تعبيراً صادقاً عن حيوية الدراسات الموريسكية فى الأعوام العشرين الأخيرة. وهذه الملتقيات فرصة لتبادل المعلومات حول آخر الاكتشافات، وهكذا يمكن البدء فى إجراء أبحاث أخرى على أساس النقاش مع الزملاء، كما يؤدى نشر أعمال المؤتمرات إلى وصول هذه الأبحاث إلى أكبر عدد من الباحثين.

يمكننا أن نقول إن أول مؤتمر للدراسات الموريسكية هو الذى نظمه البارو غاليس دى فوينتيس وعُقد فى مدينة أوبييدو عام ١٩٧٢ تحت عنوان «حوار دولى حول الأدب الألكميادو الموريسكى». وقد نُشرت أعمال هذه المؤتمر بعد خمسة أعوام من انعقاده^(٣١) ورغم أن المؤتمر كان اهتمامه الأساسى ينصب على ما كتبه المدجنون والموريسكيون - الأدب الألكميادو الموريسكى - إلا أنه تطرق إلى مجالات اجتماعية، وكان ذلك المؤتمر أيضاً بمثابة وعى جماعى بالروابط المشتركة التى تجمع بين الباحثين فى مجال الدراسات الموريسكية.

وفى عام ١٩٨٠ أدى الاهتمام بموضوع الموريسكيين فى إقليم فالنسيا إلى تنظيم «ندوة دولية حول الموريسكيين فى أليكانتى وإقليمها» فى جامعة أليكانتى.

كانت الأبحاث المقدمة في الندوة تشمل قوائم مراجع حول موضوع الموريسكيين^(٣٣). لكن الجديد في هذا الملتقى كان إدراك أنه لا يمكن دراسة الموريسكيين بمعزل عن دراسة عن سبقوهم من المتجنين والأندلسيين في المنطقة أو بمعزل عن مجمل الثقافة الإسلامية. في هذا الملتقى أضيفت مجالات اجتماعية وإسلامية إلى المجالات اللغوية والأنسية التي غلبت على مؤتمر أوبيدو.

زاد توسع الموضوعات في المائدة الدولية المستديرة والتي نظمها لوى كارداياك في العام التالي وقد نشرت أعمال هذا الملتقى في مجلد ضخمة^(٣٣). خلال ذلك الملتقى تمخض التعاون العلمي بين الباحثين عن مبادرة الدكتور عبد الجليل التميمي بتأسيس اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية التي اختير أعضاؤها التنفيذيون والتي يبعث فيها عبد الجليل التميمي النشاط منذ ذلك الحين.

ويركز النشاط الجماعي للباحثين في مجال الدراسات الموريسكية خلال السنوات الأخيرة في ملتقيات ينظمها عبد الجليل التميمي وتُعقد في تونس^(٣٤).

وفي عام ١٩٨٣ عُقد في تونس المؤتمر الدولي الثاني الذي نظّمته اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية تحت عنوان «دين الموريسكيين الأندلسيين وهويتهم ومصادر وثائقهم» وقد نُشرت أعمال المؤتمر في مجلدين نظراً لعدد المشاركين الكبير^(٣٥). وقد عزز المؤتمر توسع مجالات الدراسة وتعدد مناهج البحث، كما عزز اهتمام ومشاركة الباحثين العرب في الدراسات الموريسكية، وهي مشاركة ستفتح آفاقاً جديدة أمام الدراسات الإسبانية حول الموريسكيين^(٣٦).

وفي عام ١٩٨٤ نظمت اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية - بإشراف عبد الجليل التميمي - مائدة مستديرة حول «الأدب الألفمياوي الموريسكي: التعددية اللغوية وعالم منشابك» عقدت في تونس وشارك فيها عدد أقل من الباحثين مقارنة

(٣٣) لا تزال المشاركة العربية في هذا المجال ضعيفة، ونأمل أن تكون ترجمة عدة كتب موريسكية إلى العربية حافظاً يزيد من إسهامات الباحثين العرب. (المترجم)

بعدد المشاركين في مؤتمر أوبييدو عام ١٩٧٢. وقد نشرت أعمال الملتقى في مجلد يضم أبحاثاً تمثل إضافة مهمة في مجال الدراسات الموريسكية^(٣٦).

وفي عام ١٩٨٦ نظم الدكتور التميمي المؤتمر الدولي الثالث للدراسات الموريسكية حول «تطبيق الموريسكيين الأندلسيين للشعائر الإسلامية (١٤٢٢-١٦٠٩)» ونُشرت أعمال المؤتمر في مجلد^(٣٧). وقد عزز المؤتمر أبحاث الدراسات الإسلامية التي برزت في مجال الدراسات الموريسكية خلال العقدين الأخيرين وذلك على ضوء العناصر الآتية:

١- الاهتمام بالأدب الإسلامي المكتوب باللغة الإسبانية (دراسة الأدب الأخميدو على يد غالميس وآخرين).

٢- اهتمام مستعربين إسبان بمجال الدراسات الموريسكية (غارثيا أرينال ولابارتا وإيبالثا وآخرون).

٣- الرسالة الجامعية التي تقدم بها كاردايك والتي تُبرز الجانب الإسلامي في المشكلة الموريسكية.

٤- انضمام مؤرخين مسلمين إلى مجال الدراسات الموريسكية (عنان والتميمي والقفصي ورزوق وآخرون).

وفي عام ١٩٨٩ عُقد في مقر مركز الدراسات الموريسكية والتوثيق والمعلومات في زغوان الذي يديره عبد الجليل التميمي المؤتمر الدولي الرابع للدراسات الموريسكية حول «مهن الموريسكيين الأندلسيين وحياتهم الدينية»، ونُشرت أعماله في زغوان عام ١٩٩٠، ويجري الآن الإعداد للمؤتمر الدولي الخامس للدراسات الموريسكية. إن عقد أربعة مؤتمرات بالإضافة إلى مائدة مستديرة في تونس وزغوان بإشراف رئيس اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية لا يدل فقط على دوره الكبير كمنظم للملتقيات العلمية، بل يدل كذلك على ارتباط واستمرارية الدراسات التي يعدها باحثون في مجال الموريسكيات.

وفي نهاية عام ١٩٩٠ عقد مؤتمر دولي حول «طرد الموريسكيين وأثاره في العالم الإسلامي وفي العالم المسيحي» في سانت كارليس رالييتا التي خرج منها في عام ١٦١٠ ما يزيد عن أربعين ألف موريسكي من أراغون وقطلونيا. عقد المؤتمر تحت رعاية اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية وتنظمه نائب رئيس اللجنة ميكيل دي إيبيلثا. ويدخل هذا المؤتمر، الذي عالج موضوعًا محددًا، في سلسلة الملتقيات العلمية التي تسهم في تقدم علم الدراسات الموريسكية.

وقد خصص للموريسكيين جزء من أعمال مؤتمر مغاربي عقد حول موضوع سقوط غرناطة وضياع الأندلس: «الملتقى التاسع للفكر الإسلامي» (تلمسان، الجزائر عام ١٩٧٥). كانت المحاضرات التي أقيمت حول الموريسكيين جديدة، وقد نشرت أعمال المؤتمر في طبعتين^(٣٨). هناك موضوعان رئيسيان يوضحان رؤية العرب لموضوع الموريسكيين برزا في المناقشات:

١- اعتبار أن الموريسكيين هم آخر مسلمي الأندلس.

٢- علاقة الموريسكيين بالدولة العثمانية في القرن السادس عشر.

يجب أن نذكر أيضًا - في مجال الدراسات الموريسكية - المؤتمرات التي تُعقد حول المدجنين والتي تُعقد في طرويل. رغم أن المداخلات تتعلق بالمدجنين بشكل أساسي فإنها تتفتح بالتدريج على الفترة التي أعقبت عصر المدجنين، أي على الموريسكيين.

وليست المؤتمرات هي الشكل الوحيد للعمل الجماعي، ففي افتتاح المائدة المستديرة لعام ١٩٨٤ تمت الإشارة إلى أنه منذ القرن التاسع عشر هناك جهود لفهم نصوص الأدب الأخميايو، وأن هذه الجهود لها ميزة واضحة: إنها ثمرة عمل جماعي^(٣٩).

وتشير الافتتاحية إلى كتاب «مجموعة النصوص الأخمياوية» (١٨٨٨)

والى كتاب «مخطوطات عربية وأخميادية فى مكتبة المجموعة» (١٩١٢) كثرتين لفريق عمل يتكون من خوليان ريبييرا ومساعديه^(٤٠).

فى إطار العمل الجماعى الذى يميز الأبحاث الموريسكية تجدر الإشارة إلى ثلاثة مجلدات أشرف عليها كل من ميكل دى إيبالثا ومصطفى زبيس (حول الموريسكيين المطرودين وتوطيئهم فى المغرب)^(٤١) ولوى كاردايالك وبرنارد فينسنت (حول الموريسكيين ومحاكم التفتيش)^(٤٢) هذه المجلدات نماذج لسهولة التعاون بين الباحثين فى هذا المجال العلمى.

نشير فى النهاية إلى مجلدين مهمين كانا ثمرة عمل جماعى ويغلب عليهما موضوع الأدب الأخمياادو: أتحدث عن كتاب تكريم ألبارو غالميس دى فوينتس (الذى صدر فى ثلاثة أجزاء) والكتاب الذى أصدرته مجلة نويبا ريبيستا دى فيلولوخيا إسبانيكا عام ١٩٨١ وخصصته للأدب الأخمياادو^(٤٣).

مراكز الأبحاث المتخصصة

هذه الجهود التى نراها من أبحاث فردية وجماعية وملتقيات ومؤتمرات تقف وراءها مؤسسات وباحثون متخصصون. نتساءل هنا عن إمكانية وجود مؤسسات تُعنى بالدراسات الموريسكية كعلم أو كمجال خاص.

المؤسسات الأكثر أهمية التى تُعنى بالأبحاث هى الجامعات فى عديد من البلدان، فالجامعات هى التى تزود الباحثين بالمادة العلمية وتمنحهم الوقت اللازم. وبالإضافة إلى الجهود الفردية المتميزة يمكن أن نشير إلى جامعات بها مجموعات عمل، ففي إسبانيا هناك جامعات أليكانتى وبرشلونة وقرطبة وغرناطة ومدريد المركزية وأوبيدو وسانتاندير وسرقسطة، أما فى خارج إسبانيا فنذكر جامعات الجزائر ومونبلييه وباسولس وبويرتوريكو وتورنتو وتوبينغا Tubinga وتونس

وفانكوفر Vancouver. ومن المنتظر أن تزيد فرق العمل في السنوات القادمة في جامعات أخرى.

لكن الجامعة ليست هي المكان الوحيد الذي يقوم بدراسات حول الموريسكيين، فهناك مقران للمجلس الأعلى للبحث العلمي في مدريد وبرشلونة بهما فرق عمل متخصصة في الدراسات الموريسكية: مرثيديس غارثيا أرينال (القرن السادس عشر) وماريا تيريسا فيرير (فترة المدجنين في العصور الوسطى). ومن الملفت للنظر أن الدراسات حول الموريسكيين يقوم بها مدرسون في التعليم الثانوي وموظفو أرشيفات ومؤرخون محليون... إلخ، وكل هؤلاء ينشرون أبحاثاً قيّمة في شتى المجالات.

يجب أن نذكر أيضاً مؤسستين متخصصتين في الدراسات الموريسكية، والمؤسستان موجودتان في تونس.

المؤسسة الأولى بدأت نشاطها اعتباراً من عام ١٩٧٠ وهي مركز الدراسات الإسبانية الأندلسية الذي أسسه سليمان مصطفى زبيس داخل إطار المعهد الوطني للآثار والفنون التابع لوزارة الثقافة التونسية. وقد قام فريق العمل في هذا المركز بجهد مشكور تمثّل في جمع بيانات عن الأندلسيين وأحفادهم في تونس، خاصة فيما يتعلق بالآثار والأرشيفات وأسماء البلاد والعائلات. ونشر المركز عدة كتب حول الموضوع، ويشترك أعضاء المركز - خاصة زبيس والقفصي - بأبحاثهم في ملتقيات وإصدارات حول الموريسكيين وأحفادهم في تونس.

المؤسسة الثانية هي مركز الدراسات والأبحاث العثمانية والتوثيق والمعلومات (سيرمدى) وهي مؤسسة خاصة أسسها الدكتور عبد الجليل التميمي في زغوان على مسافة ٦٠ كيلومتراً جنوب العاصمة تونس. وتحتوي المؤسسة على مكتبة وقاعات للدراسة وأماكن يقيم فيها الباحثون، والمؤسسة هي المقر الحالي للجنة العالمية للدراسات الموريسكية التي يرأسها الدكتور التميمي. كثير من

الدراسات التي تصدرها المؤسسة لها علاقة بالموريسكيين، وقد أشرنا إلى بعضها فيما سبق^(٤٥). من الواضح أن هذه المؤسسة رغم بُعدها الجغرافي عن الوثائق الإسبانية ورغم افتقارها إلى بعض المصادر بالإسبانية فإن لها مستقبلا مهما وربما يكون أساسيا في دراسة موضوع الموريسكيين في إطارهم الإسلامي والمتوسطي^(*).

مراكز النشر المتخصصة

تعتمد الموريسكيات - كغيرها من المجالات العلمية - على بنية قوية تصدر عنها الدراسات. صحيح أن الدراسات العلمية حول الموريسكيين تظهر في دور نشر ومجلات متعددة. هذا يُعزى إلى أن موضوع الموريسكيين يشكل جزءا من إطارات ثقافية وعلمية، سواء في إسبانيا أو في العالم العربي وفي مجال الاستعراب والدراسات الإسبانية. لكن هناك بعض المؤسسات التي تصدر مجموعات كتب ومجلات متخصصة في هذا المجال العلمي.

يقوم مركز سيرمدى المذكور بنشر أعمال المؤتمرات التي تنظمها اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية، بالإضافة إلى إصدار كتب وترجمة كتب حول الموريسكيين^(٤٦). تفسح المجلة التاريخية المغاربية المجال لنشر مقالات علمية حول موضوعات خاصة بالمدجنين والموريسكيين بالإضافة إلى موضوعات أخرى تتعلق بالتاريخ الحديث.

هناك مركز مهم آخر يُعنى بنشر الدراسات العلمية حول الموريسكيين وهي دار النشر غريدوس Gredos في مدريد، إذ تنشر سلسلة «مجموعة الأدب الألكميادو الموريسكي» بإشراف الدكتور ألبارو غالميس دي فوينتيس. وقد نُشرت

(*) مؤخرا تم تغيير اسم المؤسسة ليصبح «مؤسسة التيمى للبحث العلمي والمعلومات» كما تم نقل مقرها إلى تونس العاصمة. (المترجم)

كذلك أعمال المؤتمر الذي عُقد في أوبيبدو عام ١٩٧٢ وكتاب تكريم الدكتور غالميس دي فوينتيس^(٤٧). كما نشرت دراسات حول النصوص التي ألفها آخر مسلمي إسبانيا.

ومجلة «شرق الأندلس» التي تصدرها جامعة أليكانتي هي الآن المجلة العلمية الوحيدة التي تخصص قسمًا للمقالات العلمية حول المدجنين والموريسكيين، وذلك منذ أول إصدار لها عام ١٩٨٤. وتشير هذه الدراسات في معظمها إلى موضوعات خاصة بالمدجنين والموريسكيين في شرق الأندلس.

أخيرًا وكتتويج لهذه الدراسات المتخصصة في الموريسكيات نذكر مجلة *Aljamía* التي تصدرها جامعة أوبيبدو اعتبارًا من عام ١٩٨٩ والتي تسعى إلى جمع كل الأخبار والإصدارات الخاصة بهذا المجال. وتهدف المجلة إلى أن تكون أداة عمل للباحثين ووسيلة من وسائل التعريف بنشاطهم. إن مجلة *Aljamía* هي صوت ومرآة الدراسات الموريسكية كعلم تاريخي في الوقت الحاضر.

الهوامش

(١) نص قرار طرد أوائل الموريسكيين من مملكة فالنسيا الصادر في ٢٢ سبتمبر عام ١٦٠٩ والمنشور بصيغته الكاملة في عدة مصادر منها:

Boronat y Barrachina: *Los moriscos españoles y su expulsión*, Valencia, 1901, I, pp. 190-193.

(٢) هذا هو المصطلح الذي استخدمه منظمو المؤتمر الذي يدعو إلى إعادة الصفة الأراغونية إلى كل المنفيين السياسيين من أراغون على مدى التاريخ، وقد نُشرت أعمال المؤتمر في مجلدين:

1-Destierros aragoneses I- Judíos y Moriscos. Penencias y comunicaciones.

2 – El exilio del siglo XIX y la Guerra Civil. Penencias y comunicaciones, Saragoza, 1988.

(٣) الكتاب من تأليف دومينغيث أورتيث وبرنارد فنسنيت، مدريد عام ١٩٧٨.

(٤) محمد عبد الله عنان: «نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتصرين»، القاهرة، ١٩٤٩

(٥) انظر التقديم الرائع لموضوعات الدراسات عن الموريسكيين والذي تحدث عنه غارثيا كارثيل:

La historiografía sobre los moriscos españoles: «aproximación a un estado de la cuestión», *Estudis*, 6, 1972, pp. 71-99.

(٦) F. Marquez Villanueva «El morisco *Ricote y la hispana Razón de Estado*» *Personajes y temas del Quijote*, Madrid, 1975.

(٧) انظر الجزء الخاص بموريسكي الجزائر

(٨) انظر مقال سفير إسبانيا أ. لا سيرنا:

«*La Tunisie et l'Espagne a l'heure actuelle*»

وهو منشور في كتاب:

Mikel de Epalza y R. Petit: *Recueil d'Etudes sur les Moriscos espagnols en Tunisie*, Madrid, 1973.

(٩) نلاحظ هذه التحفظات أحيانا في وسائل الإعلام وفي الدوائر الدبلوماسية الإسبانية. هذا ما حدث مثلا إزاء الاجتماع الذي نظمه المسنمون في سان فيرناندو (كاديث) في صيف عام ١٩٨٩، وإزاء مؤتمر الجامعيين في تاراغونا في شتاء عام ١٩٩٠.

(١٠) M.A. Bunes: *La imagen de los musulmanes y del Norte, de Africa en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, 1989.

(١١) انظر تعريف المصطلحين واختلافاتهما في معجم الأكاديمية الملكية. في اللغة القطلونية يستخدم مصطلح andalusin للدلالة على الأندلس، أما في اللغة الفرنسية فتستخدم كلمة andalou للدلالة على إقليم أندلوثيا وتستخدم كلمات d'Al Andalus للإشارة إلى ما هو أندلسي.

(١٢) توجد كلمة «موريسكي» morisco في وثائق دينية مثل سجل التعميد في كريبينت Crevilent بإقليم أليكانتي الذي يشير إلى الموريسكيين في أوائل أكتوبر وأوائل ديسمبر عام ١٦٠٩. انظر:

O. Cardenell, Cortés: *Els ultims serrains Crevillentins*.

(١٣) انظر: الملاحظة رقم ٥.

J. Regla: *Estudios sobre los moriscos*, 1964. (١٤)

R. Carande: *Estudios de historia I. Temas de historia de España*, (١٥)
Barcelona. 1989 pp.381-402.

R. Arie. J. Pignon)en M. Epalza –R. Petit. O.cit, pp.64 - 76

P. Chaunu (en García Carcel: op. Cit. P.77). (١٦)

L. Cardaillac: *Morisques et Chretiens: un affrontement polemique*
(1492-1640), Paris, 197).

هناك قائمة مراجع في الترجمة الإسبانية التي أعدتها غارثيا أرينال، وهناك
قائمة مراجع أيضًا في كتاب دومينغيث أورتيث وبرنارد فنسنت.

(١٧) انظر كتاب «الموريسكيون» لغارثيا أرينال. انظر أيضًا رسالتها الجامعية:

Inquisición y moriscos. Los procesos del tribunal de Cuenca,
Madrid, 1975.

(١٨) مرجع مذكور ص ٥-١٥، وقد أشير إليه في مقدمات الكتب المنشورة وفي
الدراسات المترجمة في المجلد. وقد علق ميكيل دي إيبالنا على قائمة المراجع
في دراسته:

Recherches receites sur les euigretious des Moriques, en Tuuicer,
les cdriers de Tunisie, Tuinez, XVIII, II. 69-70, «Trabajos actuales
sobre Tunez, desde el siglo XVII en nuestros días», *Actas del*
Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y Morisco,
Oviedo - Madrid, 1976 M.427-444.

M. Ravillard: *Bibliographie commente des Morisques*. Documentc (١٩) imprimés de leu origine a 1978, Diplome d'Etudes Approfondies, Universidad de Argel, 1979; «*Los moriscos en Besberia* », Nueva *Revista de Filología Hisánica*, Mexico. XXX,1981, pp.617-627.

(٢٠) انظر الملحوظة الهامشية رقم ١٧. انظر كذلك:

“Últimos estudios sobre los moriscos. Estado de la cuestión”, *Al Qant iara*, Madrid, IV, 1983, pp. 101-114.

M.A. Bures: *Los moriscos en el pensamiento historico*, (٢١) Madrid,1983.

وهناك فصل خاص بالموريسكيين في رسالته الجامعية حول صورة المسلم وشمال إفريقيا في إسبانيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، مدريد، ١٩٨٩.

“Recherches sur les Morisques Andalus au Magreb” *Revie* (٢٢) *l'Histoire Maghrebine*, Tunez, 13-14, 1979.

(٢٣) انظر:

M. de Epalza – M.J.Paternina – A.Couto: Moros y moriscos en el Levante Peninsular (*Sharq Al-Andalus, Aliante*, 184. Apéndices con F. Franco Sanchez, *Sharq Al-Andalus. Alicante*, 1, 1984, pp. 213-248; 2. 1985 pp. 215 - 232;3, 1986, pp. 267-286; 4, 1987, pp.291-347; 5, 1988, pp.259-291.

(٢٤) مرجع مذكور. انظر الدراسة الحديثة الآتية:

A. Vila Moreno: «La expulsión de los moriscos: problematica y estado actual de la cuestión», Academia de Cultura Valenciana, Serie Histórica, Valencia,2,1987, pp.48-80.

Perspectivas de la recherche d'histoire morisque», Actas del III (٢٥)
Simposio Internacional de Estudios Moriscos, Zaghuan, 1989, pp.
173-176.

D. Cabauelas: «*Estudio preliminar*» (٢٦)

مقدمة للكتاب يدرو لوتفاس «حياة الموريسكيين الدينية» وفيها قتر من التحيز..

P.Fernandez: «*Mudejares. Repertorio Bibliográfico*», Cuadernos de (٢٧)
la Biblioteca Islámica «Felix María Pareja», Madrid, 18, 1988;
«*Moriscos. Repertorio Bibliográfico*, Idew, 19, 1989»

Aljamía, Oviedo, 2, 1990, p. 14. (٢٨)

Aljamía Boletín de Información Bibliográfica, (٢٩)
Oviedo, 1, 1989; 2, 1990.

(٣٠) في قوائم مراجع الدراسات العربية المتخصصة والكاملة مثل القوائم التي
نشرتها مجلة شرق الأندلس (جامعة أليكانتي)، في السنوات الأخيرة، إعداد كل
من إيبالتا وب. بالاتيا وفرانكو.

Actas del Coloquio Internacional sobre Literatura Aljamiada y (٣١)
Morisca, Madrid.

(٣٢) انظر الملاحظة الهامشية رقم ٢٣

Les Morisques et leur temps, Paris, 193a (٣٣)

M. de Epálza “congresos y publicaciones de historia árabe en (٣٤)
época Otomana (Tunez)”, *Awraq*, Madrid, IX, 1983.

Religion, Identite et Sources Documentaires sur les Morisque (٣٥)
Andalous, Tunez, 1984.

La litterature aljamiado – morisque: hydridisme linguistique et unives discursif, Tunez, 1986. (٣٦)

Las practicas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609), (٣٧)
Zaghouan, 1989, pp. 10-189.

(٣٨) مجلة «الأصالة» عدد خاص، السنة الرابعة، العدد ٢٧، سبتمبر – أكتوبر ١٩٧٥
(١٣٩٥هـ).

محاضرات ومناقشات الملتقى التاسع للفكر الإسلامى، المجلد الأول، ١٩٧٩
(١٣٩٩هـ).

M. de Epalza. Op.cit. (٣٩)

P. Gil-J. Ribera- M. Sanchez: (olección de textos aljamiados, (٤٠)
zaragoza, 1888.

J. R. bera – M. Asin y otros: *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madrid, 1912.

M. de Epalza-R.Petit: *Recueil d'Etudes sur las Morisques* (٤١)
Andalous en Tunisie, Madrid, 1973.

S.M. Sbiss-A.H. Gafsi –M. Boughnami – M. de Epalza: *Etudes sur les Morisques Andalous*, Tunez, 1983.

Les Morisques et l'Inquisition, Paris, 1990. (٤٢)

Homenaje a Alvaro Galmes de Fuentes, Oviedo – Madrid, 1985. (٤٣)

Nueva Revista de Filologie Hispánica, Maxico, XXX, 1981, no 1. (٤٤)

(٤٥) انظر الملاحظات الهامشية أرقام ٣٥، ٣٦، ٣٧.

- (٤٦٦): ترجمة جزئية لكتاب كلر دايالك (يونيس، ١٩٨٣)، ولكتاب بلو القت عند صورة المسلم في الأدب الإسباني. نُشر أيضاً كتاب د. عبد الجليل التميمي حول الدولة العثمانية وقضية الموريسكيين، زغوان، ١٩٨٩.
- (٤٧): انظر الملاحظتين ٤١، ٣١، وقد نُشرت سلسلة CLEAM عشر كتب حتى عام ١٩٩٠.

الجزء الأول

الموريسكيون

أو آخر مسلمي إسبانيا

إن تحليل الأصل اللغوي لكلمة «موريسكي» لا يعنى أننا قتلنا الموضوع بحثاً، وأننا تحدثنا عن كل ما يعنيه اللفظ بالنسبة للمؤرخ. إذا كان اللفظ مشتقاً من كلمة «مورو» moro فإن معناه سيتحدد على ضوء العصر الذى قيل فيه: مجموعة بشرية من الموريسكيين وسط المجتمع الإسباني فى القرنين السادس عشر والسابع عشر.

يمكننا إذن أن نحدد موقع هذه الجماعة البشرية وفقاً لرأيين يكمل أحدهما الآخر: يمكن اعتبار الموريسكيين كجماعة مختلفة داخل المجتمع الإسباني، تختلف لأن أصلها إسلامي، ولأنها تعيش بشكل إسلامي وتدرس خصائص المجموعة بمقتضى درجة اندماجها فى المجتمع الإسباني. إنها نظرة إسبانية محضة وتتعلق وجهة نظر علم الاجتماع فتعتبرهم كأقلية. إن ماضيهم وارتباطهم بالعالم الإسلامى عموماً وبالأندلس خصوصاً يشكل جزءاً من واقع القرن السادس عشر، لكن كل ذلك ليس إلا مجرد عنصر أو عامل من عوامل تهيمشهم فى المجتمع الإسباني. كان طردهم نتيجة لذلك التهميش، وكان قرار الطرد قد جاء بناءً على رغبة للمجتمع المسيحى الأوروبى فى توحيد الصبغة، ونتيجة لرفض المجتمع الإسباني لكل ما يعنيه العالم الإسلامى المعاصر له، سواء فى البحر المتوسط أو فى وسط أوروبا (شمال إفريقيا وتركيا).

هذه هي نظرة إيبانية لموضوع المورييسكيين وهي تتفق مع وجهة نظر أخرى وتكملها. هكذا تم تقديم الموضوع في الكتابات التاريخية الغربية. إنه موضوع خاص «بتاريخ إسبانيا». ولما كانت غالبية الوثائق المتعلقة بالمورييسكيين إيبانية - لأن إسبانيا هي المكان الذي عاشوا فيه - فإن وجهة النظر هذه سيطرت على الدراسات المورييسكية.

وجهة النظر الأخرى هي الإسلامية أو الخاصة بتاريخ المجتمعات الإسلامية عموماً والتي يدخل فيها تاريخ الأندلس.

من وجهة النظر الإسلامية، كان المورييسكيون هم أواخر المسلمين في الأندلس وهم يدخلون بالتالي في مجتمع إيباني يناصبهم العداء لأنهم مختلفون عنه. إذا كان المورييسكيون مسلمين وشرقيين ويتحدثون العربية، فإن المجتمع الإسباني في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان مسيحياً وأوروبياً ويتحدث لغة رومانية. دراسة المورييسكيين من وجهة النظر هذه تتركز على هويتهم الإسلامية مضافاً إليها عناصر اكتسبوها من المجتمع الإسباني الذي عاشوا فيه. إن المورييسكيين - من وجهة النظر هذه - يشكلون جزءاً من «تاريخ الإسلام» ومن «تاريخ الأندلس». إن حياتهم في الممالك الإسبانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر ليست إلا مرحلة خاصة من تاريخ الإسلام في إسبانيا. ما هو إسلامي، وما هو أندلسي يحدد هوية المورييسكيين، أما المجتمع الإسباني الأوروبي فهو شيء عارض.

هذه هي وجهة النظر التي عاش فيها معظم المورييسكيين الذين لانكاد نسمع صوتهم وسط قلة الوثائق المحفوظة ووسط الأبحاث العلمية التي قام بها مؤرخو الأندلس من عرب ومستعربين. لهذا كان عنوان الجزء الأول من هذا الكتاب «المورييسكيون أو آخر مسلمي إسبانيا».

إن العنصرين اللذين يحددان المشكلة ليسا قابلين للتبادل مع أحدهما يتحتم أن

عن مجموعة بشرية واحدة. إن الموريسكيين (وهم أولئك المسيحيون الذين كانوا مسلمين حسب تعبير عصرهم) يتميزون بأصلهم الإسلامى ويوصفون بأنهم جزء من المجتمع الإشباني المسيحى. أما «آخر مسلمى إسبانيا» فهو وصف يركز على صفتهم الإسلامية لكنه يميزهم بوضعهم فى مجتمع إشباني مسيحى.

إسبانيا، فى وجهتى النظر الخاصتين بالمشكلة الموريسكية، ليست مجرد مجموعة ممالك تخضع لتاج واحد فى القرن السادس عشر، بل هى مشروع سياسى يشمل شبه جزيرة إيبيريا ويقصى الموريسكيين المسلمين.

فى الجزء الأول من الكتاب، والذى نخصه للموريسكيين قبل طردهم، ننطلق من وجهة نظر دارسى الإسلام، أى انطلاقاً من وعى الموريسكيين أنفسهم كمسلمين لفهم واقعهم الإشباني. لن نضع فصلاً عن «تاريخ إسبانيا» يدخل الموريسكيين فيه كمجموعة بشرية، بل سنكتب فصلاً عن «تاريخ الموريسكيين» داخل إطار مجتمعهم الإشباني. لن نتحدث عن الموريسكيين «كمسيحيين أشرار» يهملهم المجتمع الإشباني، بل سنتحدث عنهم «كمسلمين مخلصين» وسنحاول فهمهم فى إطار مجتمع إشباني ناصبهم العداء حتى طردهم منه فى أوائل القرن السابع عشر.

الفصل الأول

أصل الموريسكيين في القرن السادس عشر

يُعرف السكان الموريسكيون في الممالك الإسبانية في القرن السادس عشر بأصلهم الذي يختلف عن أصل بقية مواطني التاج الإسباني. من المناسب إذن أن نحلل عناصر اختلاف أصلهم وأن نحدد قيمة كل عنصر من هذه العناصر.

يبدو من الواضح أن الموريسكيين لم يكونوا يختلفون من الناحية العنصرية عن بقية السكان في إسبانيا. لقد ترك لنا المؤلفون الإسبان في القرن السادس عشر وصفاً كاملاً للموريسكيين. كان وصفاً ثقافياً (لغة، ملابس، ألعاب، أشكال التعبير وأنماط الحياة) ولم يكن يعتمد على الصفات الجسدية. هناك نصوص تقول صراحة إنه لولا اللغة العربية أو طريقة نطقهم للإسبانية لما أمكن تمييزهم عن المسيحيين، إذ كانوا يلبسون أزياءهم ويتصرفون مثلهم.

هذا التأكيد العام يعود إلى الأصل العنصري الواحد لمسلمي الأندلس الذين كان معظمهم من أهل إسبانيا الأصليين.

رغم أنه لم يكن من السهل تمييز الموريسكيين عن غيرهم استناداً إلى مظهرهم الخارجى أو إلى شكلهم الجسدى، فإنه كان يمكن تمييزهم فى مجالات ثقافية.

أول عناصر الثقافة الموريسكية هو العنصر الدينى وارتباطهم الحميم بالإسلام. كان انتماءهم إلى الإسلام هو الذى يشكل هويتهم من حيث إيمانهم بالله

وعلاقتهم الأسرية ومن حيث كونهم جزءاً من المجتمع. إن تبنى الشكل الإسلامى من قبل الموريسكيين والموريسكيات فى إسبانيا فى القرن السادس عشر سيجعلهم يفرّقون بين ما هو رئيسى وما هو ثانوى.

إن الأصل التقليدى الإسلامى للموريسكيين يفسر استمرارهم كمجموعة على مدى القرن السادس عشر، منذ تتصيرهم الإجبارى وحتى طردهم النهائى من إسبانيا. حاول بعض الأفراد التخلّى عن أصله فخرج عن الإسلام، وحاولت المجموعة تبنى عادات جديدة لا تخالف الإسلام لكى يمكنها أن تتعايش بشكل أفضل مع بقية الإسبان. لكن رغم اختلاف مستوى تطبيق الموريسكيين للإسلام فإن أصلهم الإسلامى هو سبب طردهم من وطنهم إسبانيا.

بين العناصر الأساسية فى الإسلام والعادات التى يمكن أن تختلف، كان هناك عنصر ما يشير إلى أصلهم المختلف.

أول هذه العناصر هى اللغة العربية التى كانوا يحافظون عليها والتى كان المسيحيون يؤاخذونهم عليها. كانوا يحافظون على اللغة العربية، وكانوا يستعملونها. كانوا على الأقل يقدسونها كلغة الدين، وإن لم تكن لغة جنسهم.

كان هناك عنصر آخر داخل ثقافتهم وهو عنصر المأكولات والمشروبات. كانوا يفضلون مأكولات بعينها كلحم الضأن، والحلوى، وكانوا يتجنبون أشياء أخرى كالخنزير والخمر. كانت لهم أشياء تميزهم كالملابس والموسيقى وأشكال التعبير عن الفرح... إلخ، خاصة أهل غرناطة الذين اندمجوا مؤخراً فى أنماط حياة المسيحيين الإسبان.

لكن الوعى بالأصل التاريخى المختلف عن بقية الإسبان هو الذى كان يميزهم عن غيرهم. هذا الأصل التاريخى هو الذى يفسر تميز الموريسكيين كمجموعة بشرية. لهذا فمن المفيد أن نتحدث فى هذا الفصل عن الأصل التاريخى للموريسكيين فى إسبانيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

مسلمو الأندلس

لا يمكننا أن نلخص هنا ثمانية قرون من تاريخ أهل الأندلس تحت الحكم الإسلامي منذ تولى السلطة عام ٧١١ حتى فقدانها بضياح مدينة غرناطة عام ١٤٩٢. هناك قوائم مراجع بلغات مختلفة عن تاريخ الأندلس، وتقدم هذه المراجع موجزًا سهل القراءة^(١). إن تذكر ذلك التاريخ لاغنى عنه لفهم الموريسكيين، رغم أننا سنتحدث فقط عن العناصر الأكثر أهمية.

فيما يتعلق بأصل الإسلام في الأندلس؛ فإن الموريسكيين والمسلمين بصفة عامة، كانوا يعتبرون أن قيام سلطتهم في إسبانيا كان شرعيًا تمامًا، على الأقل لأسباب ثلاثة. السبب الأول: هو أن الإرادة الإلهية هي أن تكون الأرض كلها تحت السيطرة السياسية للمسلمين التي تمثلها دولة النبي محمد وخلفائه وممثليهم. ثانيًا: لأن الجيش الإسلامي قد انتصر في معركة حربية على القوط الذين كانوا يحكمون إسبانيا؛ وعليه فقد انتقلت السلطة الشرعية التي يمثلها القوط إلى السلطة الأكثر شرعية والتي يمثلها الخلفاء في دمشق. ثالثًا: لأن غالبية سكان شبه الجزيرة - أجداد الموريسكيين - قد اعتنقوا الإسلام وعاشوا قرونًا كمسلمين في شبه الجزيرة.

كان المسلمون يشكلون الغالبية العظمى من سكان إسبانيا التي أصبح اسمها الأندلس. كان الاستثناء هو وجود أقلية يهودية وأقلية مسيحية وبعض المسيحيين المتمردين وبعض مهاجري الشمال الذين كانوا يستولون بالتدريج على أراضٍ من أصحابها الشرعيين وهم المسلمون.

لم يكن لدى الموريسكيين شك - خلال القرن السادس عشر - إن في هوية صاحب الحق الشرعي في السلطة في إسبانيا أو في هوية الدخلاء. وجهة النظر هذه نجدها في نصوص أو نبوءات حول مستقبل إسبانيا تُنسب بعضها إلى شخصيات سابقة على الإسلام مثل القديس إيسيدرو الإشبيلي.

بعد أن تم تثبيت دعائم السلطة الإسلامية في إسبانيا التي سماها العرب

«الأندلس» بدأت السلطة بالتدريج في نشر الإسلام في المجتمع بحركة لا ندرى مدى سرعتها. كان نشر الإسلام أسهل في المدن حيث مركز السلطة الإسلامية، لأن الزعماء المشرقيين وزعماء الإسبان الذين أسلموا (الموالي) قد استقروا في المدن. لكن العلاقات الاقتصادية بين الريف والمدينة كانت مستمرة بحيث كانت أنماط الحياة في المدن (التي كانت تتأثر بالتدريج بالإسلام وبالثقافة الشرقية) تؤثر على نشر العادات الشرقية والثقافة الإسلامية في كل أنحاء الأندلس.

وقد أدى استيلاء المسيحيين على مناطق إسلامية (خاصة من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر) إلى هجرة الطبقة الحاكمة المسلمة، وإلى تحول السكان الريفيين (وقد كان إسلامهم ضعيفاً) إلى المسيحية في أقصى شمال إسبانيا.

لكن الاستيلاء على البلاد الإسلامية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر (وادي نهر إيبرو وبالياريس وفالنسيا ومرسية وحوض نهر الوادي الكبير ومنطقة الغرب البرتغالية) أدى إلى هجرة معظم أفراد الطبقات الحاكمة المسلمين إلى مملكة غرناطة الإسلامية أو إلى «العدوة الأخرى» إلا أن بعض المسلمين بقوا في الممالك المسيحية يدينون بالإسلام ويحافظون على ثقافتهم: المدجنون هم الذين سبقوا الموريسكيين، وقد ورث هؤلاء عنهم أنماط الحياة الإسلامية.

هذا الميراث الديني والثقافي لمسلمي الأندلس الذي يشمل كل نواحي الحياة يتضح بصفة خاصة في التراث الديني والعائلي: التقويم، النظافة، المأكولات والمشروبات، بنية الأسرة، قوانين الميراث... إلخ. إنه أصل كل عناصر الحياة الإسلامية التي عاشها الموريسكيون.

لم يحدث مطلقاً أن تحولت كل إسبانيا إلى مسلمين، فلم تكن هناك ضرورة لأن يكون كل السكان مسلمين، فالدين الإسلامي يُقر في تشريعه بأنه «لا إكراه في الدين»، وأن بإمكان كل من يؤمن بالله (كاليهود والمسيحيين والمجوس^(*)) أن يعيش

(*) المجوس ليسوا من أهل الكتاب. (المترجم)

فى المجتمع الإسلامى بمقتضى عهد خاص. لهذا عاشت فى الأندلس الإسلامى جماعات مسيحية ويهودية فى منطقة أندلوثيا، خاصة قرطبة، وفى مناطق جبلية شمالية فى ممالك مسيحية. كانت سلطات قرطبة تُطلق عليهم اسم «رعايا مسيحيين متمردين» وكان هؤلاء يتعرضون لحملات سياسية وعسكرية بين القرنين الثامن والحادى عشر.

كان «استقلال» المسيحيين واليهود فى المجتمع الإسلامى مهماً فى تاريخ مسلمى الأندلس لأن المدجنين والموريسكيين اعتبروا ذلك الاستقلال نموذجاً للوضع الذى يريدونه هم داخل المجتمع المسيحى. كَوْن المدجنون والموريسكيون جماعات مستقلة تحترم السلطة المسيحية وتنفع لها الجزية. كان المدجنون ينطبق عليهم أيضاً ما يقوله ابن حوقل عن مسيحيى الأندلس فى القرن العاشر:

فى الأندلس هناك تجمعات زراعية بها آلاف الأشخاص لا يعيشون بشكل حضرى. إنهم إسبان قوط يتبعون الديانة المسيحية. أحياناً يثورون ويحتذى بعضهم بالحصون. من الصعب إخضاعهم لأنهم متمردون تماماً. عندما يخلعون عصا الطاعة من الصعب إخضاعهم إلا باستئصالهم وهذا أمر شائك^(٢).

هناك عنصر مهم آخر فى مجتمع الأندلس كان له تأثير فى الموريسكيين، وهو العنصر اللغوى. انتقلت شبه الجزيرة من التحدث باللاتينية الدارجة إلى التحدث بالعربية الفصحى والدارجة. تعايشت اللغتان اللاتينية الدارجة والعربية خلال قرون بنسب لا يمكننا معرفتها. عاشت اللغة الرومانشية ذات الأصل اللاتينى فى أوساط اجتماعية معينة، ودخلت ألفاظ منها إلى العربية الدارجة، وفى أسماء البلاد. لكن الغالبية العظمى من السكان فى المناطق الإسلامية انتهى بها المطاف إلى أن تتحدث بالعربية دون غيرها (كان هناك بعض الأسر من أصل أجنبى تتحدث اللغات البربرية أو القشتالية أو لغات أجنبية أخرى).

واعتباراً من القرن الثاني عشر وحتى القرن السادس عشر، انتقل المسلمون إلى العيش في مجتمعات مسيحية تتحدث الرومانشية، وكان منهم من يتحدث اللغتين العربية والرومانشية.

هذه العناصر الاجتماعية التي عرضناها تؤكد الأصل الإسلامي الأندلسي للموريسكيين. إنهم ورثة مسلمي الأندلس، سواء من حيث البنية السياسية والاجتماعية، أو من حيث الدين والثقافة.

يتضح هذا الوعي بالأصل الإسلامي من التسمية التي يطلقها الموريسكيون على أنفسهم. إنهم مسلمون لإيمانهم بالرسالة التي جاء بها محمد في القرن السابع، وهم أندلسيون لأنهم جغرافيًا من أبناء جزيرة الأندلس وأبناء ذلك النظام السياسي الموحد الذي أرساه المرابطون والموحدون من القرن الحادي عشر إلى القرن الثالث عشر. وهم أيضًا «غرناطيون» لأن مملكة غرناطة الإسلامية كانت تمثل السلطة السياسية للمسلمين في جميع أنحاء إسبانيا، سواء كانوا يعيشون في المملكة أم في أراض يحكمها المسيحيون.

لهذا، كان الموريسكيون يعتبرون أنفسهم - ويعتبرهم المؤرخون كذلك - «مسلمي الأندلس» أو «آخر مسلمي الأندلس».

السكان المسلمون الخاضعون لحكم المسيحيين (المدجنون)

حاليًا يُطلق اسم «المدجنين» على السكان المسلمين الذين كانوا يقيمون في مناطق يحكمها المسيحيون في القرن الحادي عشر (طليطلة) وحتى القرن السادس عشر (حين أُجبر المسلمون على اعتناق المسيحية في مملكتي قشتالة وأراغون).

هم مسلمون من أصل سكان البلاد - أي من الأندلس - وليسوا من الأجانب أو العبيد أو التجار العابرين، رغم أن كل هؤلاء يمكن أن يُطلق عليهم «مسلمون». أحيانًا يُطلق على المدجنين مصطلح «مسلمو الملك» لأنهم يشكلون

جماعات تدفع ضرائب أو «جماعة المسلمين». يبدو أن مصطلح «مدجن» لم يُذكر في الوثائق قبل القرن السادس عشر^(٣). إطلاق مصطلح «مدجن» على المسلم الذي كان يقيم في ممالك المسيحيين يعود إلى القرن التاسع عشر^(٤).

يُطلق مصطلح مدجن أيضًا - بشيء من الخلط - على الفن الذي ينتمي إلى أواخر العصور الوسطى ويتأثر بعناصر من الفن العربي، سواء في الزخرفة المعمارية أو في الأثاث. ورغم وجود عناصر فنية لفنانين مسلمين ومدجنين تدخل في هذا الفن فإنه من الواضح أن كلمة «مدجن» في الفن ليس لها نفس المعنى الذي يستخدمه المؤرخون عند الحديث عن السكان المسلمين.

في العصر الحالي استخدم المؤرخون مصطلح «مدجن» بشكلٍ يختلف تمامًا عن مصطلح «موريسكي»^(٥) إنه يشير إلى نفس المجموعة البشرية ذات الأصل الإسلامي والعربي التي تعيش في مجتمع مسيحي لكن مع اختلافٍ مهم: كان «المدجنون» مسلمين بصفة رسمية في المجتمع، بينما كان «الموريسكيون» مسيحيين من الناحية الرسمية. هذا الاختلاف أصله مسيحي بالتأكيد، لأنه بالنسبة للموريسكيين لم يتغير سوى الوسط الاجتماعي: كانوا مسلمين تمامًا رغم أن بعض تصرفاتهم كان يجب أن تسير وفق ظروف اجتماعية جديدة تحددها البيئة المسيحية.

كان المدجنون إذن حالة سابقة على الموريسكيين بحيث يصعب فهم الموريسكيين بدون الإشارة إلى المدجنين في المجتمع المسيحي.

كلمة «مدجن» عربية، أصلها «د. ج. ن»، أي استمر، فأصل معنى كلمة «مدجن» في العربية هو «الشخص الذي بقي» في أراضٍ مسيحية على أن يدفع ضريبة. ولذلك فإن كلمة مدجن في القاموس العربي اللاتيني في أوائل القرن السادس عشر معناها «من يدفع ضريبة»^(٦).

من الأمور ذات المغزى، أن المؤلفين العرب عندما كانوا يتحدثون عن

المسلمين المقيمين في بلاد يحكمه المسيحيون، كانوا يسمونهم «الضعفاء». هذا دليل على أنهم - طبقاً للفقهاء الإسلامى - كانوا يعيشون في وضع قانونى وسياسى «غير عادى»، لأن الوضع الطبيعى للمسلم - وفقاً للقرآن والسنة - أن يعيش فى بلاد يحكمه المسلمون ويقوم بتطبيق الشريعة والدفاع عن المسلمين والمخلصين. هذه الرعاية السياسية - وهى أمر أساسى فى الإسلام - غير مكفولة فى بلاد يحكمه المسيحيون.

لكن وضع أولئك «الضعفاء» أمر وارد فى الفقه الإسلامى حيث يضع لهم قواعد يفصلها الفقهاء. يعتمد الفقهاء على حالة المسلمين أيام النبى حين تعين عليهم أن يهاجروا إلى الطائف^(٩) والحبشة إزاء اضطهاد أهل مكة لهم.

يبدو أن القواعد الأولى قد أرسيت للمسافرين المسلمين - كالتجار - الذين يُضطرون إلى الإقامة سنوات فى بلاد غير إسلامية^(١٠). أدى استيلاء النورمانديين على صقلية فى نهاية القرن الحادى عشر، ثم استيلاء المسيحيين على ممالك إسلامية فى إسبانيا، إلى إجراء دراسات فقهية لوضع المسلمين فى تلك الأراضى، وكانت هناك آراء تتعارض أحياناً^(١١)، لكن الملفت للنظر أن أولئك المسلمين قد نسيهم المجتمع الإسلامى واعتبرهم - بصفة عامة - أن الإسلام قد فقدهم: إن ابن الأبار الذى ألف كتباً كثيرة للمحافظة على ذكرى الأندلس الإسلامية، لا يكتب سطرًا واحدًا عن مئات الآلاف من المسلمين الذين كانوا يُقيمون فى فالنسيا التى غادرها هو بعد استيلاء خايمى الأول عليها فى عام ١٢٣٨.^(١٢)

كان المدجنون موضوع دراسة فى كتب عامة قليلة^(١٣)، ربما لتوسع الموضوع - فهو يشمل قرونًا كثيرة - ولتعدد الأوضاع التى عاشوا فيها فى مختلف أقاليم إسبانيا، ولعدم وجود وثائق مجمعة أو كاملة عنهم. رغم ذلك، فهناك دراسات إقليمية خاصة عن المدجنين فى مملكة قشتالة^(١٤) وفى مملكة فالنسيا فى القرن الثالث عشر^(١٥) وفى مملكة أراغون فى القرن الرابع عشر^(١٦).

(٩) هكذا ورنث فى النص الأسباني. (المترجم)

فى الواقع هناك معلومات عن الموريسكيين فى القرن السادس عشر أكثر من المعلومات حول المدجنين فى القرون من الحادى عشر إلى السادس عشر. هذا الاختلاف الكمى يُضاف إلى فرق فى مستوى الدراسات، ويعود كل ذلك إلى اختلاف الوضع الاجتماعى لكل من المدجنين والموريسكيين: المجموعتان من المسلمين المهمشين، لكن للمجتمع المسيحى كان ينظر إلى كل منهما بشكل مختلف.

بالفعل كان المدجنون يتمتعون بإذن رسمى لممارسة شعائر الإسلام، وللاحتكام إلى شريعتهم وسلطاتهم. هذا ما نجده فى الوثائق المسيحية - وهى تشكل غالبية الوثائق المحفوظة - التى تتحدث عن ضرائبهم وتجاريتهم ومشاكلهم، لكنها لا تتحدث عن حياتهم الخاصة.

أما بعد التنصير الإجبارى فى أوائل القرن السادس عشر؛ فقد نظر المسيحيون إلى الموريسكيين على أنهم مسيحيون، وقد راقبت محكمة التفتيش مدى إيمانهم وتصرفاتهم، وقد نتج عن ذلك كم هائل من الوثائق عن الأشخاص والأسر والمعتقدات والأنشطة. هذا يفسر لنا لماذا تتوافر معلومات عن الموريسكيين ربما لا نجدها فى حالة المدجنين (مع الوضع فى الاعتبار الفارق الزمنى؛ فبمرور الوقت كان هناك عدد أكبر من الوثائق المكتوبة وتم حفظ الوثائق بشكل أفضل). إن المقارنة العددية بين الدراسات الحديثة عن المجموعتين توضح ذلك: ٣٤٩ دراسة عن المدجنين (تشمل أكثر من أربعة قرون) فى مقابل ٧٦٥ دراسة عن الموريسكيين (فى قرن واحد) وعن أحفادهم فى المنفى حيث لا تتوافر عنهم وثائق كثيرة^(١٤).

لكن هذا الاختلاف فى التعامل التاريخى لا يغير من شأن التشابه فى مشاكل المجموعتين المسلمتين. هذه المشاكل تنحصر فى المحافظة على العقيدة الإسلامية وعلى العادات وعلى اللغة العربية التى تميزهم عن المجتمع المسيحى فى الوقت الذى يكتسبون فيه قيما ثقافية من ذلك المجتمع المسيحى الذى يتحدث لغة أوروبية.

خضع المدجنون والموريسكيون لعملية «تثقيف» جعلتهم يختلفون عن بقية

المسلمين - حتى عن أجدادهم الأندلسيين - وعن المسيحيين في المجتمع الإسباني. عملية فرض الثقافة هذه لا يجب قياسها بمقاييس المجتمعين الأندلسي والإسباني كشيء ناتج عن تدهور، مع ما يترتب على ذلك من تقييم سلبي. يجب أن نفهمها كحركة خلاقة مبتكرة تشمل عناصر من الثقافتين بنسب متوازنة يجب أن ندرس بنيتها بعد أن نضع في الاعتبار عامل الزمان وعامل المكان.

هناك موضوعان للبحث يمكن أن يكونا محورين لفهم البنية والصفة الخلاقة لعملية «تقييف» المدجنين في المجتمع الإسباني في العصور الوسطى: الجماعة والأعجمية^(١٥).

رغم تقارب اللفظين في الإسبانية؛ إلا أنهما مفهومان مختلفان تمامًا وأصليهما اللغوي مختلفان كذلك.

كلمة *aljama* تشير إلى جماعة. تأتي من الأصل العربي «ج م ع» التي معناها جمع. كلمة جماعة هي أصل كلمة *aljama* التي تذكر كثيرًا في الوثائق المحررة بالإسبانية في القرن الثالث عشر والتي تذكر كذلك بالبرتغالية والقطالونية^(١٦). يستخدم المسيحيون لفظ «جماعة» للدلالة على المسلمين وعلى اليهود. ولما كان معناها بالعربية يوافق معناها بالإسبانية فربما كان المسلمون يستخدمون اللفظ كذلك للإشارة إلى تجمعهم على المستوى المحلي أو على مستوى إقليم أو دولة.

أما لفظ أعجمي *aljamiado* فهو يشير إلى أية لغة غير العربية. «الأعجمي» في اللغة العربية هو غير العربي وهو لفظ يأتي ذكره في القرآن (في الآية ١٠٣ - ١٠٥ من السورة رقم ٩، الآية ١٩٨ من السورة رقم ٢٦، الآية ٤٤ من السورة رقم ٤١). الأعجمية *aljamía* هي مؤنث أعجمي وعليه فإن كلمتي أعجمية *aljamía* وعربية *algarabía* كلمتان عربيتان مختلفتان ومتعارضتان. من وجهة نظر المسلمين الذين يتحدثون العربية فإنهم يتحدثون العربية وغيرهم يتحدث

الأعجمية، أما من وجهة نظر المسيحيين الإسبان فإن المسلمين يتحدثون العربية غير المفهومة ويكتبون بلغة أعجمية أى مختلفة عن اللغة الرومانشية.

على ضوء هذا الإيضاح يمكن أن نفهم لماذا كانت الجماعة والأعجمية شيئين إيجابيين عند المدجنين الذين تركوا هذا التراث للموريسكيين.

«الجماعة» بالنسبة لأولئك المسلمين الذين فقدوا السلطة السياسية في وطنهم الأصلي كانت تعنى استمرار الإسلام. كانت بمثابة «هولة دخلت الدولة» إذ كانت تضمن سريان القوانين الإسلامية على كل أفراد الجماعة.

هذه «الجماعة» كانت «تجمع» المسلمين، لكنها في نفس الوقت كانت تراقبهم حتى يتصرفوا كمسلمين، وهذا هو دور السلطة السياسية في البلاد الإسلامية. كانت سلطة الجماعة تتركز في شخص الفقيه الذى حل محل القاضى والسلطات العسكرية في البلاد الإسلامية. يعتقد المسيحيون أن تمسك المدجنين والموريسكيين بالإسلام كان نتيجة لجهود الفقهاء^(١٧)، لكن في الواقع لم يكن للفقيه إلا تجسيدا لارتباط الجماعة بالإسلام.

ترمز «الجماعة» إلى هوية المدجنين ومحافظةهم على الإسلام. وقد اختفت تلك المؤسسة بشكلٍ رسمى مع بدء فترة الموريسكيين وحلت محلها «المجالس» الخاصة «بالمسيحيين الجدد الذين كانوا مسلمين». كان ذلك من حيث للضرائب. لكن البنية غير المرئية للجماعة استمرت طوال الفترة الموريسكية كشاهد على الهوية الإسلامية لأولئك المسلمين الذين طُردوا بسبب انتمائهم إلى الإسلام. كان اضطهاد الفقهاء في الواقع اضطهادا للجماعة كمؤسسة تدل على هوية أولئك المسلمين في المجتمع المسيحى.

دور الجماعة كعنصر رئيسى فى حياة المدجنين لم يَقم أحد بدراسته بشكل كافٍ. إن البيانات للقليلة الموثقة الموجودة فى المصادر المسيحية لا تتناول إلا الجانب الخارجى للجماعات الإسلامية. يجب أن ندرس حياة المسلمين الخاصة من

وجهة نظر إسلامية، واستنادًا إلى النصوص القليلة التي كتبها أولئك المسلمون، أى استنادًا إلى «الأدب الأخميايو الموريسكى». لكن هذا لا يكفي لأن الجماعة مؤسسة أصيلة فى تاريخ الإسلام، وليس من السهل التعرف على عناصر الجماعة وبنيتها الداخلية على ضوء فترة وجودها فى المجتمع الإشباني.

إذا كانت «الجماعة» مؤسسة إسلامية أسهمت فى المحافظة على مجتمع المدجنين؛ فإن «الأعجمية» كانت ظاهرة لغوية تدل على تأثر المدجنين ببعض ثقافة المجتمع الإشباني.

ظاهرة استيعاب ألفاظ لاتينية أو رومانية ظاهرة قديمة، وكانت موجودة بين أهل الأندلس من المتحدثين بالعربية منذ وصولهم فى القرن السابع. وقد استوعبت اللغة العربية عدة كلمات مُستخرجة من اللاتينية، سواء الألفاظ المنطوقة والمكتوبة (كمصطلحات الطب والصيدلة) أو الألفاظ الخاصة بأسماء البلاد والأشخاص. إنها ألفاظ مشتقة من اللاتينية أو من وقت دخول الألفاظ، بالضبط كما أن الألفاظ العربية الموجودة حاليًا فى الإسبانية لا تدل على أن اللغة العربية لغة حية فى إسبانيا.

وقد استخدم مسلمو الأندلس لغة النصارى فى أوائل فترة وجودهم؛ بل وكتبوا ألفاظًا بهذه اللغة المشتقة من اللاتينية وجُملاً كاملة فى نصوص تنتمى إلى العصور الوسطى عندما كان العرب يريدون تسجيل الألفاظ الأجنبية التى يسمعونها شفويًا بحروف عربية. لكن ظاهرة الأدب الأخميايو - وهو عبارة عن نصوص دينية بالإسبانية لكن بحروف عربية - دليل على استيعاب عميق للثقافة الإسبانية.

النصوص التى كتبها المسلمون بالقشتالية والأراغونية والقطالونية ليست مجرد تمارين لغوية. إنها تتعلق بموضوعات دينية إسلامية. من المعلوم أن اللغة التى تُكتب بها هذه الموضوعات عادةً هى اللغة العربية، لغة القرآن ولغة أهل الأندلس والمجتمع الإسلامى فى الغرب. لم يحدث أبدًا على مدى تاريخ الأندلس والمغرب أن استخدم المسلمون لغة غير العربية لكتابة نصوص إسلامية، حتى لو

كانوا يستخدمون لغة غير العربية في محيط الأسرة والمعاملات اليومية. إن مؤسس حركة الموحدين حاول أن يكتب باللغة البربرية - وهي اللغة التي كانت غالبية أهل المغرب يتحدثونها - لكن محاولته باءت بالفشل تمامًا. هذه اللغة البربرية التي يتحدثها اليوم ملايين من أهل المغرب حتى اليوم لا تُكتب أبدًا حتى بحروف عربية. أما كتابات المنجنيين والموريسكيين باللغات الرومانشية؛ فقد استمرت لمدة قرنين تقريبًا: من القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن السادس عشر، حيث كان الموريسكيون في المنفى^(١٨).

الخاصية الفريدة لهذه الكتابات الإسلامية باللغات الرومانشية هي أنها مكتوبة بحروف عربية ويُنْبَع فيها نظام كتابة مستقر. إنه أدب يُسمى «الأخميادو» في حين أن صفة الأعجمية تُطلق على اللغة، اللغة غير العربية.

أول نص مكتوب بالأخميادو ويحمل تاريخًا هو كتاب «مختصر السنة» لفقير سيغوبيا عيسى بن جابر الذي عمل مع خوان دي سيغوبيا في ترجمة القرآن^(١٩). وقد كُتِب «مختصر السنة» عام ١٤٦٢^(٢٠). هناك وحدة موضوعية تحدد أن ذلك الفقيه وتلاميذه المباشرين هم الذين يمثلون بداية الأدب الأخميادو، كما أشار باتريك هارفي^(٢١).

كانت لدى عيسى بن جابر خبرة في ترجمة المصطلحات الإسلامية من العربية إلى الإسبانية، نظرًا لترجمته للقرآن. يبدو أنه فهم إمكانية تلغة الإسبانية في التعبير عن المفاهيم الإسلامية، لكنه فهم أيضًا خطر الاعتماد على التراث الشفوي في نقل تلك الترجمات باعتبار أن المسلمين المتحدثين بالإسبانية ربما كانوا من غير النقات أو ممن لا يجيدون اللغتين بشكل كافٍ. من هنا رأى عيسى بن جابر ضرورة كتابة تلك النصوص.

كان هناك مبرر لكتابة نصوص إسلامية بالإسبانية لأن غالبية مسلمي قشتالة لم يكونوا يتحدثون العربية، وكانوا متأثرين بالثقافة الإسبانية المحيطة.

لأن مسلمي قشتالة قد تعرضوا لمصاعب كثيرة ومشاكل كثيرة
ودفعوا ضرائب كثيرة، فقلت ثرواتهم، ففقدوا مدارس اللغة العربية.
ولمعالجة هذه الأضرار الكبيرة طلب مني أصدقائي أن أترجم وأكتب
بالإسبانية هذا النص عن شريعتنا المقدسة والسنة، عن كل ما يجب
أن يعلمه ويطبقه كل مسلم طيب^(٢٢).

كان هذا هو السبب الرئيسي للكتابة بالإسبانية، لكن مفتي قشتالة يقدم سببين
آخرين هما: طلب كاردينال (هو خوان دي سيغوبيا بالتأكيد) التعرف على الإسلام،
وبداية قصة رحلته إلى المشرق التي عرف من خلالها أن الأتراك العثمانيين كانوا
يستخدمون لغة غير عربية مكتوبة بحروف عربية.

لأنني لم أترك وطني وتوجهت إلى المشرق إلا لسبب قوى، وقد عكفت على
توضيح ذلك باللغة الإسبانية، تشجعت على ذلك السلطة التي تحكمنا والتي تقول إن
أى شخص يعرف شيئاً عن الشريعة يجب أن يشرحه لكل الناس باللغة التي
يفهمونها إذا كان ذلك ممكناً^(٢٣).

هذان السببان يكمل كل منهما الآخر، ويرميان إلى تحقيق هدف أعمق:
الرغبة في «أسلمة» اللغة الإسبانية، الكتابة بهذه اللغة غير العربية دون خشية أن
يؤدي ذلك إلى ضعف العقيدة الإسلامية، وعلى أمل أن يتحول المجتمع الإسباني
نفسه إلى الإسلام ويكون قوة إسلامية دافعة كالأتراك بلغتهم الأعجمية. إن فضول
الكاردينال في التعرف على الإسلام لابد من أن يكون قد شجع المفتي على تعليم
الإسلام للناس، ولابد من أن النموذج التركي كان شاهداً على القيام بذلك المجهود
اللغوي والديني.

ولم تكن الكتابة بلغة غير عربية مبادرة انفعالية؛ بل كانت نتيجة تفكير
عميق بحيث لا يخرج عن صحيح الدين الإسلامي. كانت عملاً يهدف إلى الحفاظ
على صحة الدين المتوارث شفويًا عن طريق كتابة نصوص صحيحة^(٢٤). كان
هناك نموذج اللغة التركية، فهي أعجمية مكتوبة بحروف عربية، وكانت هناك

سلطة مفتى سيغوبيا الذى يجيد اللغتين: من هاتين السلطتين المعنويتين نشأت النصوص الأخمياوية التى استمرت على مدى قرنين من الزمان فى إطار الأدب الإشباني وفى إطار كتابات الشعوب الإسلامية.

يمكننا أن نؤكد أن المدجنين فى نهاية القرن الخامس عشر كانوا مجموعة بشرية متميزة لكنها مندمجة فى المجتمع الإشباني. كانت للمدجنين قوانينهم المعترف بها، وكان لهم نظامهم الإسلامى الذى يحمى هويتهم، وكانت لهم ثقافتهم التى تتضمن التراث الإسلامى واللغة وأنماط الحياة الإشبانية. كانت لهم هوية خاصة نتيجة لعقيدهم الإسلامية.

كانت الخطوة التى أدت إلى اختفائهم كمجموعة خطوة مزدوجة: النفى إلى بلاد إسلامية، واعتناق المسيحية. تدل الوثائق على وجود الأمرين^(٢٥)، لكن كلا الأمرين كانا يحدثان بالتدريج وبمستوى محدود على مدى القرون الوسطى. كان يمكن للمدجنين أن يحافظوا على نسبتهم العددية فى الممالك الإشبانية، وكان يمكن أن يصلوا كأقلية حتى القرن العشرين.

لكن هناك عاملين أديا إلى تغيير وضع المدجنين بشكل جذرى: الاستيلاء على مملكة غرناطة فى نهاية القرن الخامس عشر، ثم التنصير الإجبارى للمسلمين فى أوائل القرن السادس عشر.

الغرناطيون بعد غزو ملكتهم

كانت مملكة غرناطة منذ القرن الثالث عشر هى المنطقة الوحيدة التى تقع تحت السيادة الإسلامية فى إسبانيا. كان ملكها، وهو من بنى نصر، هو رمز الإسلام فى الأندلس. فى غرناطة كانوا يعترفون بكل المدجنين الذين كانوا يسمون «أندلسيين» أو «غرناطيين» (أو «ثغريين»)^(٢٦).

كانت مملكة غرناطة تضم المناطق الجبلية التي تقع الآن في منطقة أندلوثيا الشرقية من جبال روندا وملقة حتى حدود مرسية والمريّة، ومرج غرناطة وسيرا نيبادا، وكان لها شريط ساحلي ضيق يمتد من ملقة والمريّة، ويسمح لها بالاتصال بالمغرب الإسلامي. كانت مملكة غرناطة كثيفة السكان منذ القرن الثالث عشر، إذ كان يهاجر إليها كثير من المسلمين المقيمين في أراضي يحتلها المسيحيون. في بعض الأحيان كانت غرناطة محطة يتوقف عندها الأشخاص الراغبون في الهجرة إلى شمال إفريقيا والشرق الأوسط.

كانت مملكة غرناطة تعتبر «مملكة مدجنة» استنادًا إلى المعاهدات التي وقعتها مع الملوك المسيحيين، خاصة مع ملك قشتالة وليون ومع ملك أراغون، حين كانت غرناطة تحاول إيجاد توازن بين الملوك المسيحيين في إسبانيا والممالك الإسلامية المغاربية في فاس وتلمسان وتونس. كانت هناك شبكة من الحصون تغطي مملكة غرناطة تجنبًا لحملة المغاربة والمسيحيين الذين كانوا يهدونها. إن المبالغ التي كان على الغرناطيين أن يدفعوها «ثمنًا للسلام» إلى الملوك المسيحيين كانت تدفعهم إلى تبني نظام اقتصادي قائم على إنتاج غزير لسلع ترفية مثل الحرير والسكر ومنتجات أخرى للتصدير. كان يمكن اعتبار المجتمع الغرناطي في القرون من الثالث عشر إلى الخامس عشر مجتمعًا حيًا يموج بحركات ثقافية (أدبية وفنية وصوفية) داخل إطار ديني إسلامي، إذ كانت غرناطة تمثل السلطة الإسلامية في الأندلس وتحلم باستعادة سيطرة الإسلام على شبه الجزيرة، بل وعلى المناطق الواقعة خارج حدود إسبانيا.

هذا التوازن السياسي قد اختل نتيجة لحملات الملكين الكاثوليكين فرناندو وإيسابيل في نهاية القرن الخامس عشر. بعد حرب استمرت عشر سنوات تقريبًا تساقطت فيها مدن المملكة، استسلمت مدينة غرناطة في أوائل عام ١٤٩٢. (٢٧)

كان لسقوط آخر دولة مسلمة في أوروبا الغربية صدى كبير، سواء في العالم المسيحي أو في العالم الإسلامي، مماثل للصدى الذي أحدثه استيلاء المسلمين

على القسطنطينية قبل أربعين عامًا. كان لسقوط غرناطة أثر كبير على كل المدجنين وعلى المسلمين الذين أصبحوا «موريسكيين».

كانت أولى النتائج هي هجرة عدد كبير من مسلمي غرناطة إلى بلاد المغرب، وقد أسهم ذلك في تقوية النظام الحضري في المجتمع المغربي. وكانت إعادة تأسيس مدينة تطوان — التي كان المسيحيون قد دمروها قبل مائة عام — شاهدًا على دور الأندلسيين المهاجرين.

من ناحية أخرى، أدى دخول عدد كبير من المسلمين غير المتشبعين بالثقافة الإسبانية (من حيث اللغة والعادات) في المجتمع المسيحي الإسباني إلى توقف عملية اندماج المدجنين. أدى دخول المسلمين في العالم السياسي الاجتماعي للمسيحيين إلى ردود أفعال شديدة من قبل زعماء المسلمين، نظرًا للفروق الثقافية الهائلة بين المسلمين والمسيحيين. أعقب ذلك عملية دمج قاسية كانت تهدف إلى محو الاختلاف، خاصة الاختلاف الديني، وكان الدين هو مصدر عناصر الاختلاف الأخرى.

إن إلغاء لائحة المدجنين — التي كانت سارية في قشتالة وأراغون ونابارا منذ أربعة قرون — وضياع احترام الهوية الإسلامية للمسلمين في المجتمع المسيحي، كانت من أبرز نتائج الاستيلاء على غرناطة.

التنصير الإجباري في أوائل القرنين السادس عشر

حدد الاستيلاء على مملكة غرناطة، وبالتحديد اتفاقية التسليم، بداية فترة جديدة في العلاقات بين المسلمين الإسبان والسلطات المسيحية. اعتبارًا من تلك اللحظة لن تكون العلاقات مبنية على لائحة المدجنين في العصور الوسطى، بل ستنشأ علاقة جديدة ستطرا عليها تغييرات سريعة على مدى القرن السادس عشر،

وسيؤثر وضع غرناطة على كل مسلمي شبه الجزيرة. كانت النقطة الأساسية في التغيير هي إجبار المسلمين على اعتناق المسيحية.

منذ سقوط غرناطة وحتى عام ١٤٩٩ مرت فترة عاش الغرناطيون فيها على ضوء بنود المعاهدة. كان من الواضح أن الملك أراد احترام المعاهدة. لم تكن بنود المعاهدة تتضمن فقط حُسن معاملة المدجنين؛ بل كان فيها كذلك ما يقلل من صلاحيات الملك القديمة^(٢٨).

نظام التعايش في الأحياء المنفصلة عن مدينة غرناطة بين المسلمين والمستوطنين المسيحيين حسب نظام المدجنين القديم «انتهى بوفاة كبار السن»، حسب ما يقول ديبغو أورتادو دي ميندوثا، وهو يشير بذلك إلى كل من الراهب إيرناندو دي تالابيرا وكونت تديا الذي كان أول قائد لغرناطة^(٢٩).

جاء التغيير بسبب عدة ثورات في الأحياء التي كان المسلمون يتركزون فيها. لكن حملات التعميد التي قام بها الراهب فرانثيسكو خيمينيث دي ثيسنيروس اعتباراً من عام ١٤٩٩ هي التي غيرت وضع المسلمين بشكل جذري.

بدأت حملات التعميد الإجباري في عاصمة مملكة غرناطة ثم انتقلت إلى مدن وقرى غرناطة. منذ عام ١٥٠٠ وحتى عام ١٥٠٢ تعين على كل مسلمي مملكة قشتالة أن يتقبلوا التعميد. كان خيار النفي لا يكاد يوجد في تلك القرارات، لكن مسلمين كثيرين اضطروا إلى الهروب من مجتمع لا يتسامح مع عقيدتهم.

لم يكن التعميد مجرد شعيرة دينية مسيحية، بل كان يعنى بداية وضع اجتماعي. كان الشخص يتحول رسمياً إلى مسيحي بعد التعميد، وعليه فإن أولئك «المسيحيين الجدد» كانوا يخضعون لسلطة محكمة التفتيش التي كانت تراقب تصرفاتهم وتعاقبهم إذا رأت أنهم بعيدون عن العقيدة والشعائر المسيحية.

لم يكن من الممكن التعلل بأن التعميد والتصير كانا إجباريين وغير اختياريين، وبالتالي غير صالحين حسب ما تنص العقيدة المسيحية، لأن تلك العقيدة

المسيحية كانت ترى أن ممارسة الضغوط الاجتماعية لا تتفى حرية الاختيار. إن المسلمين الذين لم يقاوموا التنصير حتى الموت لابد من أنهم كانوا يتقبلون إلى حد ما التنصير والتعميد^(*)، وعليه فإن ذلك يبرر معاملتهم كمسيحيين على أن يُعامل المسلمون بشيء من التسامح إزاء نقص معلوماتهم عن الدين المسيحي.

وقد اجتمعت لجنة من أعضاء محكمة التفتيش في مدريد عام ١٥٢٤ وقالت «إن المسلمين حين تلقوا ماء التعميد كانوا في كامل قواهم العقلية، ولم يكونوا مجانين ولا سكارى، وإنهم تلقوا التعميد بمحض إرادتهم^(٣٠). كانوا لا يفهمون أن الشريعة الإسلامية تتضمن النقية التي «تجبر»^(**) المسلم على إخفاء عقيدته إذا كان إظهارها يعرضه للخطر. لا يسمح الإسلام بالمقاومة حتى الموت إلا في حالة الحرب الدينية في سبيل الله في دفاع شرعي عن المجتمع الإسلامي»^(٣١).

كان هذا الخلط هو أساس المشكلة الدينية للموريسكيين في المجتمع الإسباني. كان المسيحيون يعتبرونهم «مسيحيين غير متدينين» بينما كانوا هم يعتبرون أنفسهم مسلمين بقلوبهم ولا يربطهم بالعقيدة المسيحية إلا الشكل الخارجي، وأنهم يفعلون ذلك لكي يستطيعوا الحياة في ذلك المجتمع الذي يضطهد المسيحيين غير المتدينين، ولا يسمح بوجود غير مسيحيين. إن غموض الوضع يفسر اللاتحة الدينية والاجتماعية للموريسكيين أو المسلمين الإسبان طوال القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر^(٣٢).

عملية التنصير ونتائجها - التي بدأت في أوائل القرن السادس عشر في مملكة قشتالة- تكررت في مملكة أراغون بعد ذلك بسنوات عقب ثورات شعبية قام بها أهل فالنسيا للمطالبة بحقوق عمالية في مواجهة الإقطاعيين على مدى عامي ١٥٢١، ١٥٢٢ وقد عُرِفَتْ تلك الثورات «بحروب الجماعات» Gernanias.

(*) هذا «المنطق» غريب، ولا ندرى ما هو معنى ولا تراه إنن. (المترجم)

(**) الإسلام يجيز ذلك ولا يفرضه. (المترجم)

قام العمال بالهجوم على المسلمين المدجنين من رعايا الإقطاعيين وفرضوا التعميد الإجباري عليهم^(*). بعد هزيمة العمال أدت مشكلة صلاحية أو عدم صلاحية التعميد الإجباري إلى مواجهة بين رجال الكنيسة والإقطاعيين الذين كان المسلمون يعملون في أراضيهم. وفي النهاية صدر مرسوم عام ١٥٢٥ يقضى بتتصير كل مسلمي مملكة أراغون وليس الفالانسيين فقط. تم تعديل هذا القرار بمعاهدة وقعت بين عامي ١٥٢٦، ١٥٢٨ تقضى بتأجيل العمل ببعض البنود: لا يتعرض المسلمون لملاحقة محكمة التفتيش ويحتفظون بلغتهم العربية وعاداتهم وأزيائهم... إلخ. كان عدم المثل أمام محكمة التفتيش مطلبًا دائمًا للمسلمين الذين أُجبروا على التنصّر. كانوا يطالبون بفترة سماح - يلتزمون بعدها بالعمل وفق الديانة المسيحية - حتى لا يعرف أحد أنهم يمارسون شعائر الإسلام وبالتالي يعرض حياتهم وممتلكاتهم للخطر^(٣٣).

على مدى القرنين السادس عشر والسابع عشر وحتى عملية الطرد النهائي بين عامي ١٦٠٩ - ١٦١٤ كانت رغبة السلطات والمؤسسات المسيحية من مراقبة تصرفات الموريسكيين الدينية تزداد، وكانت المراقبة أكثر إحكامًا وتشمل أي «اختلاف» يمكن تفسيره على أنه دليل على الإسلام: من المأكولات والمشروبات إلى طريقة الاحتفال بالأعياد.

لكن كل تلك المواجهات كان مصدرها الخلط بين التنصير الإجباري والتعميد غير الشرعي الذي قبله المسلمون لإنقاذ ما يمكن إنقاذه في مجتمع إسباني يسيطر عليه المسيحيون ولا يقبل بوجود اختلافات دينية^(٣٤).

(*) لم يكن هدف العمال المسيحيين من التعميد هو نشر المسيحية، بل الإضرار بالإقطاعيين الذين كانوا يستفيدون ماليًا من وجود مسلمين. (المترجم)

الهوامش

- (١) كمجرد توجيه فقط أحيل من يريد التعرف بشكل عام على تاريخ مسلمي إسبانيا إلى كتب راشيل أرييه أو انور ج. شيخنه أو ويليام م. وات.
- (٢) ترجمة لنص ابن حوقل من «كتاب صورة الأرض» بيروت، عام ١٩٧٩، ص ١٠٦
- (٣) Dozy: Supplements aux dictionnaires arabes, Leiden, 1881,
انظر كذلك طبعة بيروت عام ١٩٦٨، الجزء الأول، ص ٤٢٥. لم يُحرر بالإسبانية حتى القرن السادس عشر كما يقول كوروميناس. انظر:
Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Madrid,
1971, R. IV p.179.
في معجم عربي غرناطي في أوائل القرن السادس عشر جاء تعريفهم على أنهم مجرد «دافعي جزية»
- (٤) انظر معجم كوروميناس المذكور ص ١٧٧.
- (٥) انظر على سبيل المثال قائمة المراجع التي أعدتها باث فيرنانديث.
- (٦) انظر كتاب دوزي المذكور، الجزء الأول ص ٤٢٥
- (٧) انظر الدراسات الرائعة لكل من ليلي الصباغ:
«La religion de Meriscos entre deux fatwas», *les Merisques et leur temps*, 43-56.

أ.م. تركي

«Consultation juridique d'Al Imam Al Mazar sur le cas des musulmans, vivant en Sicile sous l'auterite des normands», *Melaug d'Universite Saint- Veseeph*, 1948, 691-704.

F. Maillo Salgado: «consideraciones acerca de una fatwa de Al Wansharisi» *Studia Historica* III/2, 1985, 181-191.

الحسين بوزينب

Respuesta de juris-consultos magrebís en torno a la emigración de musulmanes hispánicos» وهو كتاب تحت الطبع

(٨) انظر الملاحظة رقم ٦

(٩) انظر النتائج التي توصل إليها ميكيل دي إيبالنا في دراسته:

La caiguda de Valencia, i altres caigudes d'Al-Andalus, segons (١٠) l'obra en prosa de Ibn Al Albbar», *Ibn Al Albiab*; et seus temps. Valencia, 1990, p.40.

de las Cagigas: Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española: los Mudejares, Madrid, 1948.

de Circout: Histoire des meres mudejares et des morisques au des Arabs d'Espagne sous la denomination des Chretiens, Paris, 1846.

وكان لهاتين الدراستين فضل لفت الانتباه إلى القوانين الخاصة بالمسلمين في المجتمع الإسباني المسيحي.

Fernández y González: *Estado social y político de los mudéjares (١١) de Castilla considerados en sí mismos y respecto de la civilización española*, Madrid, 1866.

Ladero Quesada: *Los mudéjares de Castilla en tiempos de Isabel I*,
Valladolid, 1969.

R.I. Burnes. *Christian and Jews in the Crusader kingdom of (١٢)
Valencia: Societies in symbiosis*, Cambridge, 1984.

M.T. Ferrer Malld: *Els sarraïns de la Corona Catalano Aragenesa (١٣)
a el segle XIV. Segregació I dissimincació*, Barcelona, 1987.

(١٤) انظر قائمة المراجع التي أعدتها باث فيرنانديث.

(١٥) أشرت إلى أهمية هذين العنصرين في:

“Les morisques, vus a partir des communautés Maddjares
precedentes”, *Les Morisques et leur temps*, pp. 29-41

“L’identité enemastique et lingustique des morisques”, *Relegion,
Identité*, pp. 269-279.

(١٦) انظر معجم كوروميناس، الجزء الأول، ١٩٨١، ص ١٧٧

(١٧) انظر مثلاً الوثائق التي عرضها ح. مارتينيث بالس في دراسته:

“Los alfaquíes del obispado de Orihuela en 1587», *Sharq Al
Andalus. Estudios Arabes*, Alicante, 3, 1986, pp. 95-101”

(١٨) هناك عرض شامل للموضوع في:

Galmes de Fuente “El interés literario en los escritos aljamiado-
moriscos”, *ActAs del Coloquio internacional sobre literatura
aljamiada y morisca*, pp.189-208, y“La literatura aljamiado
morisca, literatura tradicional”, *les morisques et leur temps*. Pp.
13-27

M. de Epalza: “Le Lexique religieux des Morisques et la littérature aljamiado-morisque”, *les Morisques et l’Inquisition*, pp.51-64.

وفي مقدمة كتاب برنابى بونس:

El cántico espiritual del morisco hispano tunecino Taybili.
Zaragoza, 1988, pp. 5-26.

D. Cabanelas Rodríguez “Juan de Segovia y el primer Alcoran (١٩) trilingue”, *Al Andalus*, XIV. 1949, pp.149-173, *Juan de Segovia y el problema islámico*, Granada, 1965.

(٢٠) نُشر كتاب مختصر السنة في سلسلة:

Memorial Histórico Español.t.V., Madrid 1853

يحمل الكتاب عنواناً واضحاً هو «مجموع الأوامر والنواهي الأساسية في الشريعة والسنة، كتبه عيسى بن جابر كبير الفقهاء ومفتى الجماعة في سيغوبيا، عام ١٤٦٢» هناك عدة نسخ من المخطوط وهناك ربما نسخة باللغة القطالونية لمضمون الكتاب عثر عليها فيسنت بونس مؤخراً ونشرتها كارمن بارثيلو:

llibre de la cuna e Xara, Cordoba, 1989

ونرى أن التأكيد على أن الكتاب مترجم عن العربية لا يستند إلى أساس قوى.

(٢١) انظر رسالته الجامعية:

The literary Culture of the Moriscos (1497-1609) A Study based on the extant Manuscripts in Arabic and Aljamía Universidad de Oxford, 1958.

انظر أيضاً الملاحظة رقم ١٨.

Boreviario Sunni, pp. 248-249. (٢٢)

(٢٣) المرجع السابق ص ٢٤٨

M. de Epalza. “Un manuscrito narrativo árabe y aljamiado: (٢٤)
problemas lingüísticos-literarios y teológicos de las traducciones
moriscas”, *la litterature alijamiado-morisques* ..., 35-45.

ملاحظات في النص العربي ص ٣٩-٤٧

(٢٥) لدراسة القرن الرابع عشر انظر:

M.T. Ferrer: Mallel: *Els Sarraïns*..., pp. 63-83, y pp. 147-210

هناك نموذج موثق للفقير الأراغوني الذي يسافر إلى المغرب استعدادًا للحج ثم
يعود ليأخذ معه أسرته. انظر:

M. de Epalza: “Dos textos moriscos bilingües (arabe y castellano)
de viajes a Oriente (1995 y 1407-1412)”, *Hesperis- Tamuda*,
Rabat, XX-XXI, 1987, pp. 61-83 y pp. 101-106

M. A. Ladero Quesada: *Granada, Historia de un país islámico* (٢٦)
(1232-1571) Madrid, 1979

R. Arie: *l’Espagne musulmane au temps des Nasrides* (1232-1492),
1973 y 1990.

Julio Caro Baroja: *Los moriscos del reino de Granada*, 1957. (٢٧)
Pp.13-14

M.A. Ladero Quesada: *Granada después de la conquista*. (٢٨)
Repobladores y mudejares, Granada, 1988, p.174.

(٢٩) انظر الملاحظة رقم ٢٧

F. Bronat y Barrachina: *Los moriscos españoles y su expulsión*, (٣٠)
Madrid, 1901, I, p.134.

Cardaillac: *Moriscos y cristianos*pp. 85-98. (٣١)

M.de Epalza “Principes chretiens et principes musulmans face au (٣٢)
probleme morisque”, *les Morisques et l’Inquisition*, Paris, 1990,
pp.37-50.

R. García Carcel: *Herejía y sociedad en el siglo XVI. La (٣٣)
Inquisición en Valencia 1530-1609*, Barcelona, 1980. Pp.25-33.

Cardaillac. Ob.cit. (٣٤)

الفصل الثاني

التوزيع الجغرافي للموريسكيين

إن القيام بعمل إحصاء للسكان الموريسكيين على مدى القرن السادس عشر وحتى لحظة الطرد النهائي في أوائل القرن السابع عشر بمثابة كتابة تاريخ كامل لهذه الأقلية وما تعرضت له في المجتمع الإسباني^(١). ليس هذا هو الهدف من هذا الكتاب الذي يعالج القضايا بشكل عام.. لكن من المناسب توضيح نسب تواجد الموريسكيين في الأراضي الإسبانية، يجب أن نضع في الاعتبار أنه لا تزال هناك وثائق كثيرة يتعين دراستها، وأن هناك مزيدًا من الأبحاث المحلية التي تؤدي إلى تعديل نتائج سابقة. في هذا المجال يلتحيد هناك إمكانية أكبر للتحليل والوصول إلى نتائج في مجال الدراسات الموريسكية خلال السنوات القادمة.

هناك عدم دقة في المصادر العامة، لكن هذه المصادر وفيرة وتكفي لتقديم نتائج كالتي توصل إليها هنري لابير في دراسته عن جغرافية إسبانيا الموريسكية^(٢). هذه الدراسة تعد أساسًا للدراسات التالية والتي أكملت الدراسة الأولى. على ضوء قوائم الترحيل في أثناء عملية الطرد يمكن الاستعانة بالإحصائيات الضريبية والإحصائيات الكنسية وتقارير نزع سلاح الموريسكيين ومصادر محلية أخرى، فهذه المصادر تتكامل ويصحح بعضها البعض الآخر؛ لكنها لا تصل إلى الدقة التي وصلت إليها معلوماتنا عن موضوعات أخرى في تلك الفترة.

وقد عبر بيرنارد قسنت بشكل جيد عن المشكلة التي يواجهها الباحثون في موضوع السكان الموريسكيين:

هناك شكوك يجب أن نعرضها وهي ليست قليلة الأهمية؛ ما معنى كلمة «موريسكى» في الحكايات؟ كيف كانت السلطات تحددهم؟ وكيف كان الشعب المسيحي يعرفهم؟ إنها مسألة مهمة يتغاضى عنها المؤرخون. هل كان تعريف الموريسكى يستند إلى معايير عنصرية أم دينية أم ثقافية؟ إن المشكلة بالغة التعقيد، خاصة لأن الموريسكيين كانوا جميعًا - من الناحية الرسمية - مسيحيين^(٣).

إذا كان المجتمع المسيحي يسعى إلى أن يندمج فيه أولئك «المسيحيون الذين كانوا مسلمين» فإن ذلك معناه أن السلطات كانت تسعى إلى طمس الماضي الإسلامي لأولئك الأشخاص (خاصة في بعض الوثائق البلدية والكنسية)، ثم إن الموريسكيين أنفسهم كانت لديهم رغبة في إخفاء هويتهم في مجتمع كان يضطهد الأفراد على أساس عنصري، وكان الموريسكيون يستطيعون إخفاء هويتهم عندما لم تكن هناك مظاهر ثقافية تميزهم عن المسيحيين القدامى.

كانت تنقلات كثير من الموريسكيين - خاصة من يعملون في مهن النقل والبائعين الجوالين - تسهل عملية إخفاء الهوية وعدم تسجيلهم كموريسكيين في الوثائق الرسمية. حتى في القرى الموريسكية المستقرة لم تكن هناك وثائق تذكر الأصل المسلم للشخص إلا ووثائق محكمة التفتيش التي كانت تتهم الموريسكيين «بجرائم» دينية.

هناك مشكلة أخرى كانت تؤثر على تحديد عدد السكان الموريسكيين: عند أفراد الأسرة الواحدة، وكانت المصادر تحصى عدد الموريسكيين على أساس عدد البيوت أو عدد الأسر. ورغم أن الإحصائيات العامة تقول إن كل أسرة تتكون من ٤,٥ شخص - وهذا ما تسير عليه دراسات المؤرخين - إلا أنه بالإمكان أن نقول إن الأسرة كانت تضم عددًا أكبر من الأشخاص، فكل رجل وامرأة كان لديهم ثلاثة أطفال أو أكثر وأشخاص من كبار السن وعدد آخر من الأقارب. كانت هناك مصالح اقتصادية وضريبية تؤدي إلى أن يخفي الموريسكيون عدد أقاربهم وعدد أولادهم.

اشتهر الموريسكيون بكثرة الإنجاب، ليس فقط على مستوى المجتمع الذى كان يخشى سيطرة المسلمين نظراً لزيادة عددهم؛ بل على مستوى الزيارات الكنسية، خاصة فى تقارير بعض الأساقفة^(٤). إن قلة الوثائق الخاصة بالتعميد لا تساعدنا على حل هذه المشكلة، فقد حدث فرض تسجيل الوثائق اعتباراً من القرن السادس عشر فقط، ثم إن الوثائق التى حفظت قليلة جداً، وكانت وفیات الأطفال تؤثر كثيراً على عدد الموريسكيين. إن تنقلات الموريسكيين وعدم تسجيل الوفيات لا تساعدنا على تحديد العدد بدقة، حتى عدد الأسر المعروفة والموثقة^(٥)، رغم أن تلك الأسر كانت لا تعبّر عن مستوى عدد الأسر الموريسكية الأخرى.

مع قصور أدوات البحث نظراً لقلّة الوثائق يمكن القول بأن عدد الموريسكيين على مدى القرن السادس عشر كان يبلغ نحو ٣٥٠ ألف شخص أو أكثر قليلاً^(٦)، وهو عدد يفوق رقم ٢٩٦ ألفاً الذى تحدده المصادر أثناء عملية الطرد، وتذكر الدراسات أن هذا العدد الأخير يمثل الحد الأدنى^(٧). يجب أن نضع فى الاعتبار أن عدد سكان إسبانيا حينذاك كان يتراوح ما بين ثمانية وتسعة ملايين نسمة، لكن من الواضح أن الموريسكيين كانوا موزعين على عدة مناطق من إسبانيا بنسب مختلفة.

فى النهاية هناك أمر أساسى بالنسبة لدراسة عدد الموريسكيين، حدث فى الفترة بين تاريخ التصير الرسمى للمدجنين ما بين عامى ١٥٠٢، ١٥٢٦ وتاريخ عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤: ثورة أهل البشرات وما ترتب عليها من نفى مسلمى مملكة غرناطة إلى الأقاليم الإسبانية الأخرى نحو عام ١٥٧٢. ذلك النفى أدى إلى الإخلال بتوازن توزيع الموريسكيين على الأقاليم الإسبانية الذى كان موجوداً منذ العصور الوسطى. ولم يكن عدم التوازن من حيث عدد الموريسكيين فقط. كان القادمون الجدد لهم أنماط حياة مُستمدّة من ثقافتهم العربية، وكانوا يختلفون عن السكان المسلمين القدامى الذين كانوا قد استوعبوا أنماط حياة المجتمع المسيحى (من حيث اللغة والمأكولات والمشروبات والأزياء... إلخ). لهذا كان السكان

المسلمون القدامى أكثر اندماجًا في المجتمع المسيحي من القادمين الجدد. ولما كان المجتمع المسيحي يميل إلى معاملة المسلمين - السكان القدامى والجدد - بنفس المعايير، فقد نشأت عن ذلك مشاكل عديدة بين الموريسكيين أنفسهم، خاصة في مملكة قشتالة.

إذا وضعنا في الاعتبار هذه المشاكل يمكننا أن نتحدث بإيجاز عن تواجد الموريسكيين في الأقاليم الإسبانية.

الموريسكيون في مملكة أراغون

مملكة أراغون، التي أصبحت منذ القرن السادس عشر ضمن التاج الإسباني، كانت تشمل ثلاث مناطق داخل شبه الجزيرة (أراغون وقطالونيا وفالنسيا) وعدة مناطق خارج شبه الجزيرة هي مايوركا وسردينيا وصقلية وتابولي. في هذه المناطق الخارجية لم يكن هناك مسلمون قدامى، والموريسكيون الذين انتقلوا إلى هناك كان عددهم قليلاً.

تشير إحصائيات فيتسنت^(٨) إلى عدد الموريسكيين خلال أعوام ١٥٦٨، ١٥٧٥، ١٦٠٩ على النحو التالي:

١٣٥٠٠٠	(١٥٧٢)	فالنسيا ٨٥٠٠٠
١٦٠٠٠	(١٥٧٥)	أراغون ٤٨٧١٣
٨٠٠٠	(متوسط)	قطالونيا ٧٠٠٠

هذا يوافق إحصائيات المطرودين والتي يعتبر لابير^(٩) أنها تشير إلى الحد الأدنى:

١٣٥٠٠٠	فالنسيا
٦١,٠٠٠	أراغون
٥,٠٠٠	قطالونيا

على ضوء هذه الإحصائيات، نرى أن ثُلثي موريسكيي أراغون كانوا يتركزون في مملكة فالنسيا. هذا يأتي نتيجة لوجود سكان أكثر في فالنسيا، والغزو المسيحي للمملكة في منتصف القرن الثالث عشر. في فالنسيا نشأت مشكلة المدجنين الكبرى عام ١٥٢١ مع ما حدث في حروب الجماعات *germanías* التي ترتب عليها صدور قرارات التنصير الإجباري في كل أنحاء قطلونيا وأراغون.

وتوضح خريطة توزيع الموريسكيين أهمية السكان المسلمين، إذ كانوا يمثلون نسبة ٣٤% من مجمل السكان^(١٠).

كان الموريسكيون يحتلون مناطق واسعة في الجبال الداخلية خاصة في ميخاريس وبالنثيا (في كاستيون) وتوريا وخوكار (في فالنسيا) وسرييس وبينالبو (في اليكانتي) وساحل فالنسيا من كويبرا حتى دينيا وجبل أليكانتي وعدة قرى في منطقة أورى أويدا المجاورة لمملكة مرسية.

من الناحية الاقتصادية، يمكننا أن نقول إن الموريسكيين كانوا يعيشون في مناطق جبلية وهي الأفقر باستثناء بعض مناطق غانديا وخاتيا.

من الناحية الاجتماعية كان الموريسكيون يتركزون بشكل رئيسي في مناطق سيادة غير دينية وليست تابعة لسيطرة الكنيسة مما جعلهم يساندون النبلاء، الذين كانوا يستغلونهم من ناحية ويدافعون عنهم من ناحية أخرى. كان معظم الموريسكيين يعملون بالزراعة (باستثناء من كانوا يعملون في الحرف اليدوية وصناعة الحرير والسكر، وهي حرف ناتجة عن الزراعة)، وكان منهم من يعمل بالتجارة وفي مهن أخرى توجد عادة في الأماكن الحضرية^(١١).

من الناحية الإستراتيجية كانت السلطات تسعى إلى إبعاد الموريسكيين عن المناطق الساحلية تجنباً لاتصالهم عن طريق البحر بالدول الإسلامية في البحر المتوسط. وأدى تركز الموريسكيين في الجبال إلى حدوث ثورات تم إخمادها

بشكل صارم بنفس الشدة التي أُمِدَّت بها ثورات حدثت لدى استيلاء المسيحيين على المملكة في القرن الثالث عشر.

أدى عدد الموريسكيين الهائل، بالإضافة إلى نفور أهل مدينة فالنسيا من المناطق الريفية، أدى إلى كراهية طبقة البرجوازية الصغيرة ورجال الدين المسيحي للمسلمين، وكانت لتلك الكراهية مظاهر متعددة^(١٢). وبعد طرد الموريسكيين انتشرت احتفالات «المسلمين والمسيحيين» التي تمخض عنها وجود تيار يتعاطف مع المسلمين في الأدب الفالنسي^(١٣). إن الوصف الخاص لجنوب منطقة فالنسيا أو أورى أويلا جعل موريسكي وادي بينالبو وسهول أليكانتي يقيمون علاقات خاصة مع موريسكيي مورثيا وغرناطة^(١٤).

في مدينة أراغون - كما هو الحال في مناطق أخرى من المملكة - كان التوزيع الجغرافي للموريسكيين غير منتظم، وهذا يمكن ملاحظته في أية خريطة لتوزيع الموريسكيين في المناطق الأراغونية^(١٥): كانت غالبية الموريسكيين تعيش في وادي إيبرو وفي أحواض الأنهار وفي المناطق الجبلية، خاصة في تلك المناطق المتصلة بالضفة اليمنى من نهر إيبرو من تاراثونا وبوريا شمالاً حتى كارنيينا جنوباً. وكان هناك موريسكيون في المروج الواقعة حول البراثين وفي طرويل وأويسكا وفي مرج ثينكا من بارياسترو حتى مونثون وفراغا.

من الناحية الاجتماعية، كان الموريسكيون يمثلون نسبة ٢٠% من إجمالي سكان مملكة أراغون طبقاً لإحصائيات ريغلا^(١٦)، وهي نسبة يعتبرها لايبير^(١٧) مبالغاً فيها. لكن أهمية الموريسكيين العديدة يجب أن تستند أساساً إلى حياتهم في بعض المناطق الريفية وفي مدن بها أحياء موريسكية متغلقة مثل: تاراغوثا وطرويل والبراثين وكالاتايد^(١٨). كانوا يمتلكون أراضٍ خصبة، وكانوا يزرعونها، وكان منهم تجار أثرياء^(١٩). وقد ترك كل هؤلاء عددًا كبيرًا نسيبًا من المخطوطات بالعربية والأراغونية عُثِرَ عليها في المونثيد ديلا سير^(٢٠)، وربما كانت هذه النصوص نسخًا من نصوص أطول أكثر قديمًا^(٢١).

إن تاريخ ذلك المجتمع الإسلامي منذ استيلاء المسيحيين على وادي إيبرو في النصف الأول من القرن الثاني عشر طويل ومتشابك^(٢٢). في القرن السادس عشر، بعد التصير الإجباري في عام ١٥٢٦، حدثت مشاكل بين محكمة التفتيش والسادة الإقطاعيين والمجالس البلدية التي كانت تدافع عن سلطتها أمام السلطة الملكية^(٢٣). في عام ١٥٧٥ صدر أمر بنزع سلاح موريسكيي أراغون خوفاً من تسلل فرنسيين ومسلمين من الخارج^(٢٤). تم نزع سلاح الموريسكيين مرة أخرى عام ١٥٩٣. وفي عام ١٥٨٥ اشتعلت حرب مسلحة بين أهل الجبال وموريسكيي سومونتانو في أويسكا وتبادل الطرفان عمليات السلب والنهب^(٢٥).

كان موريسكيو قطالونيا قليلين، وكان وزنهم الاجتماعي ضئيلاً في المروج والمناطق الريفية على ضفتي نهري سيغري وإيبرو. كانت درجة اندماجهم عالية، على الأقل على المستوى الثقافي، وقد ساندتهم كل من جيرانهم والسلطات الكنسية عند صدور قرار طردهم عام ١٦١٠^(٢٦).

الموريسكيون في مملكة قشتالة

كانت مملكة قشتالة تشغل مناطق واسعة في شبه جزيرة إيبيريا، ويعدد أحد المؤلفين في تلك الفترة المناطق التي كان يقيم فيها الموريسكيون داخل مملكة قشتالة: «قشتالة القديمة وطليلة ولامانشا وإكستريمادورا وأندلوثيا ومملكة مورثيا...»^(٢٧).

كان عدد الموريسكيين في مملكة قشتالة يصل إلى ٢٥٠ ألفاً من إجمالي سبعة ملايين حسب إحصاء ريغلا الذي يختلف رقمه عن رقم ٢٠٠ ألف الذي يتبناه لابير^(٢٨). عند لحظة الطرد كان توزيع الموريسكيين على النحو التالي (وفقاً لإحصاء لابير الذي يؤكد أن هذه الأرقام تمثل الحد الأدنى)

كاستيا، لامانشا، إكستريمادورا	٤٥,٠٠٠
مورثيا	١٦,٠٠٠
أندلوثيا	٣٠,٠٠٠
غرناطة	٣,٠٠٠

يجب أن نضع في الاعتبار أن هذا التوزيع لم يكن هو التوزيع الموجود في الثلثين الأوليين من القرن السادس عشر؛ فقد أدت حرب غرناطة إلى توزيع المسلمين الغرناطيين على المدن الرئيسية في مملكة قشتالة اعتباراً من عام ١٥٦٩.

كان هؤلاء الموريسكيون - «مسيحيون جدد من أصل مسلم» - قد أُجبروا على التنصر والتعميد كنتيجة لسياسة التنصير التي اتبعتها خيمينيث دي ثيسنيروس في غرناطة اعتباراً من عام ١٥٩٩، وكنتيجة أيضاً للأضرار التي تعرض لها مسلمو غرناطة في أشخاصهم وفي ممتلكاتهم، وكان ذلك انتهاكاً صريحاً لمعاهدة التسليم. كان المرسوم الصادر في ١١ فبراير عام ١٥٠٢ يجبر مسلمي مملكة قشتالة على اعتناق المسيحية، وكان العبيد لا يشملهم القرار.

في لحظة التنصير الإجباري عام ١٥٠٢ يرد ذكر تجمعات إسلامية مهمة في تورو ونامورا وأبيلا وغوادالاخارا ومدريد وطليلة، ويمكن إضافة أماكن أخرى - استناداً إلى وثائق سابقة - كان فيها مدجنون؛ فقد كانت الوثائق تفرق بين «الموريسكيين القدامى» و«الموريسكيين الغرناطيين» بعد عملية إعادة توزيع مسلمي غرناطة على المدن الأخرى بين عامي ١٥٦٩، ١٥٧٢، كما حدث في كوينكا^(٣٠). كان الموريسكيون عبارة عن أقليات مغمورة وجماعات ترجع أصولها إلى العصور الوسطى، وزاد من عددها انضمام غرناطيين إليها بعد غزو المدينة في أواخر القرن الخامس عشر. في جميع أنحاء مملكة قشتالة - باستثناء مملكة غرناطة - كان عدد المسلمين عشرين ألفاً^(٣١) لم يكونوا يشكلون جماعات مترابطة

كما هو الحال في فالنسيا وأراغون أو غرناطة، باستثناء بعض مناطق في مورثيا^(٣٢).

أكثر جماعات الموريسكيين القشتاليين توثيقاً هم الذين كانوا يقيمون في المدن الكبيرة والصغيرة. هذا لا يعود سببه إلى الوثائق المحفوظة. من المحتمل أن الموريسكيين كانوا في المدينة يتمتعون بقدر أكبر من العلاقات فيما بينهم، وأن يحافظوا بالتالي على هويتهم الإسلامية، بينما كانوا في الريف يتعرضون لضغوط اجتماعية تؤدي إلى اندماجهم في المجتمع المسيحي. من ناحية أخرى، كان عدد الجماعات الموريسكية في المدن يزداد نتيجة للهجرات القادمة من الريف أملاً في تحسين وضعها الاجتماعي وأملاً في الاستفادة من جو الحرية النسبي الذي كان موجوداً في تلك الأماكن منذ أيام المدجنين. كانت أحياء المسلمين في المدن تشهد قدوم مسلمين من مناطق أخرى، وكان المسلمون القادمون يصاهرون الموريسكيين؛ بل ويصاهرون المسيحيين القدامى. إن قدرة الموريسكيين على الحركة كانت تحميهم من تعرضهم للرقابة الصارمة.

إن مراقبة محاكم التفتيش لمستوى أداء الشعائر المسيحية هو الذي كان يوضح الأصل المسلم لكثير من «الموريسكيين القدامى» في قشتالة ممن كانوا قد اندمجوا في المجتمع المسيحي. إن عقيدتهم الإسلامية هي التي كانت تميزهم عن المسيحيين القدامى. ولما كان مسلمو قشتالة لا يشكلون جماعات ترابط؛ فقد كانوا يحتفظون بخصائص روحية إسلامية رغم استيعابهم للثقافة الاجتماعية القشتالية (من حيث اللغة والزي والمهن... إلخ) وكان بإمكانهم إخفاء مظاهر دينهم الإسلامي فيما يختص بالمأكولات والمشروبات والأعياد.

هذه الملامح العامة للوضع الاجتماعي لموريسكي مملكة قشتالة تكملها دراسات محلية توضح وجود ملامح إقليمية أيضاً. إن الاختلافات في عدد السكان تعتمد دائماً على عاملين أساسيين هما: نشاط محكمة التفتيش وهجرة موريسكي غرناطة في أعقاب حرب البشرات.

استمر وضع جماعات المسلمين المدجنين في قشتالة القديمة وليون كمورييسكيين طوال القرن السادس عشر، وقد أضيف إليهم المهاجرون الغرناطيون. يمكن التعرف عليهم استنادًا إلى الوثائق الكثيرة الصادرة عن محكمة تفتيش بايادوليد^(٣٣). في المدن الرئيسية مثل ألبلا يبدو أن المورييسكيين كانوا يلعبون دورًا بارزًا، خاصة بعد طرد اليهود^(٣٤). وفي لحظة الطرد عام ١٦١٠ كان هناك مورييسكيون قدامى أو جدد في ثيوداد رودريغو وسلمنكا وتورو وألبلا ومدينا ديل كامبو وأولميدو وأريبالو وسيغوبيا وبايادوليد وبالنتيا وكاريون وأراندا وسيبوليدا وبورغوس وآرو ولوغرونيو وبوستيو، بالإضافة إلى عدة مدن صغرى^(٣٥). ورغم أن المورييسكيين كانوا جماعات صغيرة جدًا، وبرغم أن بعضهم استثنى من قرار الطرد لاعتباره مسيحيًا مخلصًا فإن التوزيع الجغرافي لمورييسكيي قشتالة واسع جدًا، فبالإضافة إلى أراضي كانتابريا من غاليتيا إلى غيبوتكوا كان هناك مورييسكيون في كل أنحاء قشتالة القديمة باستثناء ليون وأشورغا، وكانت هناك تجمعات مورييسكية كبيرة في سلمنكا وسيغوبيا وبايادوليد.

وفي قشتالة الجديدة كانت هناك تجمعات مورييسكية في كل مكان^(٣٦)، وكان المورييسكيون يتركزون في مناطق كوينكا^(٣٧) ولانثشا^(٣٨)، لكن كان هناك مورييسكيون أيضًا في مدريد^(٣٩) وفي مدن أخرى صغيرة^(٤٠).

هذا الإقليم الذي كان يضم عددًا قليلًا نسبيًا من المدجنين والمورييسكيين حتى منتصف القرن السادس عشر، كان واحدًا من المناطق التي توجه إليها المطرودون من مملكة غرناطة خلال عامي ١٥٧١، ١٥٧٢^(٤١). هذا يوضح لنا وجود مورييسكيين عند الطرد النهائي. وقد استقبلت المنطقة الشرقية جموعًا من أهل غرناطة، بعضهم كان في طريقه إلى إقليم البائيتي في مملكة مرسية. إن نشاط

(٤٠) من الثابت لدينا وجود مورييسكيين في خيتافي Getafe - وكانت حينذاك قرية تابعة لمريد - من واقع ملفات البلدية التي أطلعنا عليها، ومن خلال مسرحية كتبها لوبي دي بيغا بعنوان «قروية من خيتافي». (المترجم)

محكمة التفتيش في كوينكا وطليلة قد نتج عنه كم هائل من الوثائق عن الموريسكيين وعن المشاكل الاجتماعية^(*).

في مملكة مرسية كان هناك تجمع للمدجنين والموريسكيين القدامى؛ بالإضافة إلى النازحين من غرناطة. كانوا يقيمون في الوديان وفي أحياء المسلمين بالمدن (مرسية، الحامه، توتانا، مولا، كاراباكا، ثينخين، ي كلا، خوميًا،... إلخ) وكانت هناك تجمعات كبيرة في منطقة الباثيتي (الباثيتي، شينشيًا، هيين، إلخ)^(٤١) وفي بيينا^(٤٢).

هناك دراسات كثيرة حول موريسكي إقليم مرسية وكارتاخينا - التي تشمل منطقة أوري أويلا أو جنوب فالنسيا - وبعض هذه الدراسات مهم^(٤٣). وتفسر لنا الخواص الجغرافية لمملكة مرسية وضع المسلمين (مدجنين وموريسكيين) في المنطقة، وكان شبيهًا بوضع المسلمين في المناطق الأخرى ومختلفًا عنه في نفس الوقت في مجالات معينة. في شمال مملكة مرسية تقع سهول أليكانتي مرسية التي تمتد جنوبًا حتى لوركا. كانت هناك تجمعات موريسكية لفلاحين وتجار صغار في المدن والمزارع الصغيرة. وكانت تحيط بهم جبال يحتمي بها الموريسكيون. في الشمال تقع جبال أليكانتي، وفي الجنوب جبال المرية، وفي الشرق جبال مرسية (خاصة وادي ريكوتي الذي كان الموريسكيون فيه يشكلون أغلبية السكان ولم يُطردوا إلا في عام ١٦١٤)^(٤٤)، وكانت سهول مرسية أليكانتي والباثيتي دائمًا مناطق يمر بها المسلمون في تنقلاتهم بين مملكتي فالنسيا وغرناطة طوال العصور الوسطى. وكانت كذلك أيضًا في القرن السادس عشر بالنسبة للمطرودين من غرناطة في أعقاب حرب البشرات^(٤٥).

يشكل موريسكيو إكستريمادورا ثلاث جماعات مختلفة. للمجموعة الأولى هي التي تمثل أغلبية في بلادها (بنكيرينثيا دي لاسيرينا وماغاثيلا وهورناتشوس).

(*) انظر كتاب غارثيا أريبال «محاكم التفتيش والموريسكيون (محاضر محكمة كوينكا)» ترجمة خالد عباس، مراجعة وتقديم جمال عبد الرحمن، المشروع القومي للترجمة. (المترجم)

المجموعة الثانية هي الأقليات المنتمجة تمامًا في المجتمع المسيحي. والمجموعة الثالثة يشكلها الغرناطيون الذين قدموا بعد طردهم من غرناطة بين عامي ١٥٧١-١٥٧٢ في أعقاب ثورة البشترات^(٤٦). من الناحية النظرية، كان عدد الغرناطيين الذين استوطنوا إكستريمادورا يبلغ أحد عشر ألفاً، وكان إجمالي عدد الموريسكيين لحظة الطرد يبلغ خمسة عشر ألفاً أي ٣% من عدد سكان إكستريمادورا. هذا يفسر عدم التوازن الذي أحدثته هجرة الغرناطيين بالنسبة للموريسكيين في إكستريمادورا^(٤٧).

من بين هؤلاء الموريسكيين يجب أن نشير إلى الهورناتشين الذين كانوا يقيمون في المحافظة التي تُعرف الآن باسم باداخوث، بين ميريدا وبيرينا. كان الهورناتشيون يشكلون مجموعة منظمة وقادرة على إخفاء عقيدتها الإسلامية عن أعين محاكم التفتيش وتضم خبراء في التجارة وتخزين البضائع، مما كان يوفر لها قوة اقتصادية وخبرة سياسية. هذه الخبرة المكتسبة في إسبانيا ستتيح للهورناتشين صياغة مشروع سياسي مستقل بعد الطرد في مدينة سلا الرباط بالمغرب^(٤٨). هناك موريسكيون قليلون أتاحت لهم هذه الخبرة الاقتصادية التي وفرت للهورناتشين في المنفى تحقيق النجاح الباهر في إدارة الأعمال. إن الأندلسي مصطفى دي كارديناس - وهو من أسرة نظار أملاك في باييثا وخبير في اقتصاد الأراضي في إقليم أندلوثيا - قد حقق ثروة طائلة في تونس وفي الجزائر^(٤٩).

وأخيراً يجب أن نفرق في أندلوثيا بين موريسكي الممالك المسيحية القديمة التي تشكلت بعد حروب القرن الثالث عشر (خائين وقرطبة وإشبيلية) وبين موريسكي مملكة غرناطة التي استولى عليها المسيحيون في أواخر القرن الخامس عشر. سنتحدث عن هذه المملكة الأخيرة في الجزء التالي الذي نخصه للغرناطين المنفيين.

قبل هجرة الغرناطيين بين عامي ١٥٧١، ١٥٧٢ كانت الجماعات الموريسكية في أندلوثيا (خائين وقرطبة وإشبيلية وقادش وأويلبا) قليلة العدد كما

كان الحال فى بقية أنحاء مملكة قشتالة، كما لم يكن لها وزن اجتماعى. وكانت الجماعات المدجنة المسجلة وثائقيا قليلة فى أوائل القرن السادس عشر (كانت هناك فقط جماعات بالما ديل ريو وبريغو وقرطبة وإيثيخا فى منطقة قرطبة)^(٥٠). وقد أشار البعض إلى أن تلك التجمعات كانت تتمتع بحماية النبلاء الأقوياء (فى بالما وبريغو)^(٥١) وأنها كانت مراكز مهمة للاتصال وللتجارة. كان ميل المدجنين والموريسكيين القدامى إلى التجمع فى المدن ملحوظا فى قشتالة وفى أندلوثيا أيضا. تحولت تلك «التجمعات» والأحياء الإسلامية فيما بعد إلى جماعة موريسكية، وكانت تستقبل زائرين موريسكيين من أقاليم أخرى، خاصة من مملكة غرناطة، كما هو واضح من نموذج موثق^(٥٢).

كانت نتائج حرب غرناطة أو «تمرد أهل البشرات» ملحوظة فى أندلوثيا أكثر منها فى أى مكان آخر، فقد استوطن حوالى ثمانون ألف موريسكى غرناطى فى أراضى أندلوثيا أو عبروا تلك الأراضى متوجهين إلى مناطق أخرى فى مملكة قشتالة^(٥٣). إن خريطة إعادة توطين الموريسكيين فى أواخر القرن السادس عشر تشمل كل مناطق أندلوثيا^(٥٤) وقد تأثرت الجماعات الموريسكية بهجرة الغرناطيين، وبناءً عليه ساءت علاقة تلك الجماعات بالمجتمعات المسيحية المحيطة بها. هذا ما توضحه دراسات مهمة أجريت على موريسكى قشتالة^(٥٥).

الموريسكيون فى شبه الجزيرة وفيما وراء البحار

هناك وثائق تدل على وجود الموريسكيين أو «المسيحيين الجدد الذين كانوا مسلمين» فى مناطق أخرى تابعة للتاج الإشباني بالإضافة إلى مملكتى قشتالة وأراغون حيث كان يعيش معظمهم. لكن علينا أن نتحدث قليلا عن ذلك التواجد الضئيل جدا للموريسكيين الإشباني.

لم تنضم مملكة نابارا إلى تاج قشتالة إلا فى عام ١٥١٢. ولما كان مسلمو

قشتالة قد أُجبروا على التنصر قبل ذلك التاريخ بعشر سنوات، فقد تعين على جماعة المسلمين القليلة في نابارا أن تنصّر قسراً في ذلك التاريخ^(٥٦). في قوائم الطرد لا يُذكر موريسكيو نابارا الذين كانوا يقيمون في توديبلا، وهي واحدة من خمسة مناطق تتكون منها مملكة نابارا. وفي منتصف القرن الرابع عشر كان المسلمون يشكلون نسبة ١٧% من عدد السكان وكانوا يشكلون جماعة مزدهرة^(٥٧). ربما حدث بعد انضمام نابارا إلى مملكة قشتالة، وما ترتب عليه من تنصير إجباري لمسلمي نابارا عام ١٥١٢، أن انتقل مسلمون كثيرون إلى أراغون التي كانت تتمتع بالحرية الدينية حتى عام ١٥٢٦. لكن هناك وثائق قليلة تشهد بأن بعض الموريسكيين قد ظل في نابارا خلال القرن السادس عشر وحتى لحظة الطرد النهائي. كانت منطقة نابارا تتبع محكمة تفتيش كالا أوراً ثم تبعت محكمة تفتيش لوغرونو، ولم نجد في وثائق هذه المحكمة الأخيرة متهمين موريسكيين من نابارا^(٥٨).

منذ القرن الرابع عشر كانت البرتغال مملكة مستقلة في شبه جزيرة إيبيريا، لكن في نهاية القرن السادس عشر أصبحت مملكة البرتغال جزءاً من مملكة إسبانيا على مدى عدة عقود. لذلك - ولأن كثيراً من مشاكل المسلمين أثر على المجتمع البرتغالي - من المناسب أن نتحدث الآن عن الموريسكيين في البرتغال.

المصادر الوحيدة حتى الآن التي تتحدث عن وجود موريسكيين في البرتغال هي وثائق محاكم التفتيش^(٥٩). كان اسم «موريسكي» يُطلق على كل أنواع المسلمين الذين أُجبروا على التنصر أو على مغادرة البلاد عامي ١٤٩٧، ١٥٣٢. كان الموريسكيون البرتغاليون ينتمون إلى أصول متباينة (مغاربة، أتراك، هنود ... إلخ) وكان بعضهم من الموريسكيين الذين ينتمون إلى مملكتي قشتالة وأراغون. من الخصائص المميزة للموريسكيين - حسب الوثائق الموجودة ووفقاً للنتائج التي توصل إليها أحمد بوشرب - حنينهم إلى وطنهم الأصلي واحتقارهم للمجتمع البرتغالي، وكانوا في ذلك يختلفون عن موريسكيي إسبانيا الذين كانوا يحبون وطنهم ويرغبون في الاندماج في المجتمع المسيحي مع احتفاظهم بعقيدتهم الإسلامية.

كان مسلمو جزر البليار في القرن السادس عشر - مملكة مايوركا التي انضمت إلى مملكة أراغون - ينتمون إلى أصول أجنبية. كانوا عمومًا من الأجانب الأسرى والعبيد والرحالة، لكن كان هناك أيضًا موريسكيون من أصل إسباني سجلتهم وثائق محاكم التفتيش^(٦٠). وفي لحظة الطرد النهائي لجأ إلى مايوركا عشرات الموريسكيين من وادي ريكوتي ومرسيه، لكنهم طُردوا من مايوركا أيضًا.

وهناك قواسم مشتركة بين محكمة تفتيش جزر البليار وبعض المحاكم التابعة لإسبانيا^(٦١) في مواجهة الموريسكيين ولنفس الأسباب:

١- إنها خارج شبه الجزيرة

٢- بها جماعة موريسكيين كبيرة العدد

٣- يعتبرون الإسلام كمشكلة سياسة خارجية لا داخلية.

هذه هي محاكم التفتيش في جزر الكناري ومحكمة البحر ومحاكم التفتيش في أمريكا^(٦٢).

كل هذه المحاكم نظرت قضايا اتُهم فيها موريسكيون إسبان، لكن معظم الموريسكيين المسجلين في الوثائق ينتمون إلى أصول أجنبية، خاصة أفارقة ومرتدين عن المسيحية.

موريسكيو جزر الكناري هم مسلمون أفارقة تم تتصيرهم. كانوا أسرى قدامى أو عبيدًا مسلمين غير متدينين انخرطوا في سلك خدمة بيوت كنارياس خاصة لانتاروتى وفويرتى بنتورا^(٦٣). كانوا يتمتعون بحماية سادتهم المحليين فلم تلاحقهم محاكم التفتيش بل كانت لينة معهم. كان عددهم ألف وخمسمائة ولم يُطردوا عام ١٦١٠ مثل بقية موريسكيي مملكة قشتالة التي كانت الجزر تتبعها. هذا

(*) يقصد محاكم التفتيش في أمريكا الجنوبية والمكسيك، وثبتت ملفات هذه المحاكم وجود مسلمين في أمريكا الجنوبية في أعقاب سقوط غرناطة الإسلامية. (المترجم)

يدل على أنهم كانوا مندمجين ولم يكونوا يشكلون أى خطر، وأنه كانت هناك مصلحة في الإبقاء عليهم^(٦٣).

هناك افتراضات حول وجود الموريسكيين في أمريكا. كان الموريسكيون بصفة مبدئية ممنوعين من السفر إلى العالم الجديد منذ السنوات الأولى التالية لغزو أمريكا. لكن بعض الموريسكيين سافر إلى هناك^(*)، وبعضهم مذكور في الوثائق، لكن لم تسافر إلى هناك أسر بأكملها^(٦٤). كان موريسكيو الجزء الغربى من أمريكا عبارة عن مختلطين، أى أولاد لأب أبيض وأم مخلطة، ثلثهم من السود، وجزء منهم من البيض. إن الحديث عن هجرات موريسكية جماعية سرية إلى العالم الجديد مجرد افتراضات، ولا يجب أن يُنسب إلى المسلمين الأثر العربى الموجود فى الفن الإشباني في أمريكا^(**). إن المسلمين الفلبينيين هم من مسلمى جنوب شرق آسيا ولا علاقة لهم بالموريسكيين الإشباني. نفس الشيء يمكن أن يُقال عن مسلمى البرازيل^(٦٥).

كانت محكمة البحر جزءاً من محكمة التفتيش الإسبانية، وكانت أحكامها تسرى على البحارة والأسرى فى السفن الإسبانية وفى الموانئ. وتم العمل بمحكمة البحر بين عامى ١٥٧١-١٥٧٥ وبين عامى ١٦١٦-١٦٢٤، وفى وثائق هذه المحكمة هناك أسماء أربعة موريسكيين متهمين، كلهم من المطرودين الذين أُلقي القبض عليهم فى عرض البحر (كانوا يخضعون لسلطات محكمة التفتيش «البحرية» فى مورثيا وفالنسيا وبيرينا)^(٦٦).

(*) كانت السلطات الإسبانية تحرم وصول غير الكاثوليك إلى أراضى العالم الجديد، لذلك فإنها كانت تصدر تصاريح للمسيحيين الراغبين فى السفر إلى هناك، وكان بعض المسيحيين يبيعون تلك التصاريح لمسلمين يرغبون فى الهجرة، وهكذا كان المسلم الذى يصل إلى أمريكا يحمل اسماً مسيحياً. لذلك كانت كل الأسماء الموجودة فى ملفات محاكم التفتيش أسماء مسيحية. (المترجم)

(**) ترى الباحثة غارثيا لرينال أن الفن المعماري الإشباني فى القرن السادس عشر كان كله مسلماً، ومن ثم فإن وجود عمارة إسلامية فى أمريكا الجنوبية ليس دليلاً كافياً على وجود مسلمين بها. (المترجم)

غرناطة قبل وبعد حرب البشيرات

كانت مملكة غرناطة التابعة لتاج قشتالة هي آخر للمناطق الإسلامية التي انتقلت السيادة عليها إلى المسيحيين. من هنا يأتي الوضع الخاص لمورييسكيي غرناطة الذين فقدوا استقلالهم السياسي مؤخرًا. بعد عشرة أعوام فقط على غزو المدينة تعيّن على أهل غرناطة أن يتحولوا إلى المسيحية. كان الاضطهاد المسيحي لهم في عقيدتهم وفي عاداتهم وأمتعتهم يتزايد، وكان المسلمون يزدون من وسائل الاحتفاظ بعاداتهم ومقاومة الاندماج في المجتمع الإسباني^(*).

كان توزيع السكان في أراضي مملكة بني نصر غير متوازن بمقتضى تطورات عمليات الغزو المسيحي واستيطان المسيحيين في الأراضي التي كان يتم الاستيلاء عليها من المسلمين. يقول بيرنارد فينسنت إنه حتى عام ١٥٦٨ كان المورييسكيون لا يزالون يشكلون أغلبية، وكان عددهم ١٥٠ ألف شخص تقريبًا في لحظة طردهم من المملكة. رغم أنه لم يطرد منهم سوى ثمانون ألفًا بين عامي ١٥٧١، ١٥٧٢، وهذا دليل على أن الرقم الذي ذكره المعاصرون للأحداث كان مبالغًا فيه.

في الجزء الشرقي من مملكة غرناطة كان المورييسكيون كثيرون العدد في جبال روندا وفي جبال بنتوماث فوق بيليث ملقة. وكان عددهم قليلًا في سهل ملقة وفي المدن (ملقة ورونده وماربيا وبيليث ملقة). هذه الظاهرة نجدها أيضًا في المدن الأخرى: غرناطة ومورتيل وغواديكس وبانا وأويسكار والمريّة. لكن في شرقي وادي لكرين وحتى حدود مملكة مرسيه، كانت معظم المناطق الريفية يقطنها مورييسكيون باستثناء المناطق الساحلية؛ فقد كان محظورًا تواجدهم فيها لأسباب أمنية^(٢٩).

(*) هذا التغيير في استخدام المصطلحات يجعل من الصعب فهم قضية المورييسكيين؛ فالمسلمون الإسبان لم يكونوا يقاومون الاندماج في المجتمع «الإسباني» بل كانوا يقاومون الاندماج في «الدين المسيحي». (المترجم)

بعد حملات التنصير الإجبارى (١٤٩٩-١٥٠٢)، والتي صاحبته حملات
تعميد جماعى فى المناطق الريفية، استمرت الضغوط المسيحية لمدة ربع قرن،
وكانت مقاومة المسلمين تزداد. وقد حددت زيارة الإمبراطور كارلوس الخامس إلى
غرناطة عام ١٥٢٦ تاريخ مرحلة جديدة من مراحل اضطهاد الموريسكيين.

فى ٧ ديسمبر، وبمبادرة ملكية، اجتمعت لجنة وأعلنت وثيقة تحظر فيها
ممارسة عادات كانت تُعتبر من مظاهر الإسلام، وكانت تلك العادات تشمل الأزياء
والمأكولات والمشروبات والختان، كما حُظر على الموريسكيين امتلاك الأسلحة
والعبيد وتغيير محال إقامتهم^(٧٠). كان ذلك إعلاناً بإلغاء كل الملامح التى تميز
«المسيحي الجديد الذى كان مسلماً» وجعله شبيهاً بالمسيحيين الذين جاءوا للإقامة
فى غرناطة^(٧١).

بهذه المناسبة تم وضع برنامج لتنصير المسلمين^(٧٢)، وكانت الخطوط العامة
لذلك البرنامج مشابهة لخطط تنصير الهنود الحمر فى أمريكا^(٧٣). أنشئت محكمة تفتيش
خاصة بأراضى غرناطة^(٧٤). قاوم الموريسكيون حملات التنصير بفضل تماسكهم عبر
روابط أسرية وقروية وبفضل ترابط المسلمين فى كل أنحاء الإقليم وبفضل ترابط
مسلمى الإقليم مع مسلمى الأقاليم الأخرى. وكان مسلمو الأقاليم الأخرى يفدون إلى
غرناطة لتعلم العربية وللنهل من معين الثقافة العربية والدين الإسلامى.

اعتباراً من عام ١٥٥٠ كان هناك تزايد فى الضغوط الدينية والاجتماعية
ضد أى شئ يميز موريسكى غرناطة عن غيرهم. إن المذكرة التى قدمها
فرانثيسكو نونيث مولاي لها مغزى خاص، وقد عرض مولاي شرعية مظاهر
الثقافة الموريسكية من حيث اللغة والعادات الأخرى. يقول مولاي فى مذكرته إن
تلك العادات لا تتعارض مع مبادئ المسيحية وإنما تتفق مع التعددية اللغوية
والثقافية لمملكة إسبانيا^(٧٥).

كانت هناك عوامل متعددة تزيد من انفصال الجماعتين: «المسيحيون الجدد»
و«المسيحيون القدامى». كانت الضغوط الدينية تزايد وتتوسع لتشمل مجالات

أخرى اقتصادية واجتماعية، كما نرى في القرارات التي أصدرها مجمع غواديكس عام ١٥٥٤^(٧٦). كان الموريسكيون يحاولون تأجيل العمل بالقرارات المتخذة ضدهم من خلال دفع أموال، وكانت السلطات الإسبانية في حاجة إلى المال. من ناحية أخرى فإن محكمة تفتيش غرناطة التي كانت في السنوات الأولى لإنشائها تركز على اليهود المنتصرين، قد أخذت تركز نشاطها على الموريسكيين، وكانت توجه الاتهامات إليهم جميعاً دون تفرقة، باعتبار أنهم متضامنون فيما بينهم. ثم كانت الأعباء الضريبية التي خضع لها الموريسكيون وكان نزع ملكية أراضي الموريسكيين وتسليمها للمسيحيين وللكنييسة، ثم كان انهيار صناعة الحرير - الصناعة التقليدية للموريسكيين منذ العصر الإسلامي - كل ذلك أدى إلى جو من التوتر ترتبت عليه حرب البشرات^(٧٧).

بدأت حرب البشرات الرهيبة بثورة أهل البشرات في ٢٤ ديسمبر عام ١٥٦٨ في جبال البشرات بغرناطة جنوب سيرانيفادا. استمرت الحرب عامين، وخصص التاج الإسباني لها أموالاً طائلة وأفضل قواده العسكريين. تطورات تلك الحرب وتوتراتها الداخلية في الجانبين - الإسلامي والمسيحي - كانت موضع دراسات كثيرة، سواء في حينها أو في الوقت الحالي^(٧٨).

كانت النتيجة الرئيسية لتلك الحرب هي ترحيل الموريسكيين من غرناطة وتوطينهم في أراضي مملكة قشتالة، هذا بالإضافة إلى موريسكيين كثيرين نزحوا إلى أقاليم إسبانية أخرى وإلى بلاد إسلامية. كانت التغييرات الاجتماعية التي طرأت على الجماعات الإسلامية مهمة جداً في كل الأقاليم كما رأينا. بعد طرد الموريسكيين من غرناطة لم يتبق منهم سوى عشر آلاف أو خمسة عشر ألفاً من الموريسكيين في غرناطة^(٧٩). هذا يفسر لنا لماذا كانت مملكة غرناطة واحدة من أقل الأماكن التي كان بها موريسكيون في لحظة الطرد النهائي، إذ لم يكن بها سوى ألفين فقط^(٨٠).

لكن وضع الموريسكيين الذين بقوا في غرناطة اعتباراً من عام ١٥٧٠ كان

مُعقّداً. فمن ناحية كانت هناك عدة أسر مندمجة في المجتمع المسيحي، إما لسابق تعاونها في تحقيق غزو غرناطة في القرن الخامس عشر، وإما لاستجابتها لوسائل تحقيق الاندماج التي اتخذت بعد ذلك. بعض تلك الأسر كانت متداخلة مع نبلاء قشتالة، إما عن طريق امتيازات أو عن طريق المصاهرة. وقد طرد بعض الموريسكيين من غرناطة بعد عودتهم إليها سرّاً، وقد حدث أن طُرِدَ حوالي ثلاثة آلاف موريسكي من غرناطة نحو عام ١٥٨٠. وفي النهاية، هناك موريسكيون بقوا في غرناطة يعملون لدى السلطة للاستفادة منهم في الإدارة^(٨١).

من بين الموريسكيين الموجودين في أواخر القرن كان هناك محامون و مترجمون، وكان لهؤلاء دور بارز في موضوع الوثائق «المزورة» التي عُثِرَ عليها في جبل ساكرومونتى والتي تهدف إلى تبرير وجود الدين الإسلامي استناداً إلى وثائق تُسبب إلى المسيحيين الأوائل الذين عاشوا في غرناطة. هذا التيار من الوثائق استمر بعد النفي^(٨٢).

ومن بين الخصائص الأخرى للجماعة الموريسكية في مملكة غرناطة يمكننا أن نذكر نفى كثير من الأشخاص بسبب ظروف حرب البشرات. وقد أدى ذلك إلى السفر ذهاباً وعودة إلى البلاد المغاربية وإلى القيام بهجمات على السواحل الجنوبية الإسبانية التي كانوا يعرفونها جيداً والتي كان لهم صلات فيها. من النتائج الأخرى قيام كثير من الموريسكيين بأعمال نهب. هاتان الظاهرتان وجدتا في إسبانيا في عصور أخرى وفي أقاليم أخرى، خاصة في جبال وسواحل فالنسيا. كان ذلك نتيجة أخرى لسياسة الاضطهاد والنفي التي مارسها السلطات الإسبانية - للمدينة والكنسية والعسكرية والضرائبية - ضد مسلمي الأندلس^(٨٣).

إن الوثائق الخاصة بموريسكي غرناطة وفيرة جداً، ولم تُدرس كلها بعد. تظهر الوثائق مجالات الحياة الإسلامية لهؤلاء المسلمين، ومدى العلاقات الاجتماعية للموريسكيين بماضيهم الإسلامي وبالحكومة والسلطات الإسبانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر^(٨٤).

لكن كل هذه الوثائق والدراسات حول الموريسكيين الغرناطيين، منذ غزو المسيحيين لغرناطة وحتى لحظة الطرد النهائي في القرن السابع عشر، توضح الحاجة إلى دراسة هذا الموضوع من الناحية الإقليمية. هذا ما توضحه نتائج بعض الأبحاث المنشورة^(٨٤).

نزوح أشخاص موريسكيين إلى بلاد إسلامية

على مدى العصور الوسطى وخلال القرنين السادس عشر والسابع عشر كان عدد السكان المسلمين في إسبانيا يتناقص نتيجة هجرة مستمرة لأفراد إلى البلاد الإسلامية. كانت السلطات المسيحية تسمح بهجرة المدجنين إلى البلاد الإسلامية، لكن بعد ذلك، على مدى القرن السادس عشر، حظرت السلطات السفر إلى بلاد إسلامية لأسباب شتى. رغم ذلك كان هناك من يسافر بشكل سري إلى البلاد الإسلامية، إما مباشرة وإما عبر بلاد أوروبية مسيحية.

من بين عوامل حظر الهجرة إلى البلاد الإسلامية، كانت هناك أسباب عسكرية: عدم منح البلاد الإسلامية الداخلة في حروب ضد المسيحية، وخاصة ضد إسبانيا، موارد بشرية تزيد من قوتها العسكرية، خاصة البحرية. إلى جانب ذلك كان الموريسكيون يعرفون الأراضي الإسبانية جيدًا، وكان يمكن استخدامهم كجواسيس لأنهم يجيدون اللغة الإسبانية، ويعرفون عادات أهل إسبانيا مما كان يسهل عملية تخفيهم. هذه الأسباب العسكرية منعت أكثر من مرة اتخاذ قرار طرد الموريسكيين. يجب ألا ننسى أن البحر المتوسط في القرن السادس عشر كان بمثابة حدود سياسية ودينية وعسكرية، وأن الجميع كان يعلم ما يعنيه تقوية العدو الموجود على «خط النار»^(٨٦).

لكن كانت هناك أسباب دينية تمنع ذهاب الموريسكيين إلى بلاد إسلامية. كان هناك أمل في أن يتحولوا جميعًا وباخلاص إلى المسيحية، وهكذا تُقَدَّر أرواحهم

فى الآخرة. كان إرسال إلى بلاد إسلامية بمثابة توقيع عقوبة عليهم وعلى ذريأتهم لأنهم سيضيعون فى البلاد الإسلامية التى لن يكون بمقدورهم أن يعيشوا فيها كمسيحيين^(*). إذا أضفنا إلى كل تلك قول الموريسكيين إنهم مسيحيون مخلصون^(**)، سنتفهم أن هذا العامل كان يؤدى إلى عدم اتخاذ قرار الطرد النهائى^(٨٧).

يجب أن نستبعد وجود أسباب إنسانية حالت دون طرد الموريسكيين من بلادهم الأصلية. إن الشفقة التى تثارها الموريسكيون عند المسيحيين فى لحظة الطرد النهائى لم تكن أكثر من مجرد عاطفة. لم يكن هناك وعى عام بحقوق أولئك الأبرياء الذين حرّموا من حقوقهم المدنية والاقتصادية. هذه الحقوق لم يكن لها وزن كبير فى سياسة تلك العصر فى إسبانيا التى كانت قد تعرضت للغزو الإسلامى فى القرن الثامن. إن الاسترداد كان يعنى استرداد الأراضى من المسلمين الغزاة. لم يكن هناك وعى بشرعية الانتقال من الحكم القوطى إلى الحكم الإسلامى فى القرن الثامن، ولذلك لم يكن هناك وعى بأن الموريسكيين كانوا يشعرون بأنهم هم السكان الشرعيون فى إسبانيا لأنهم ينحدرون من أولئك الإسبان الذين كانوا يستوطنون إسبانيا المسيحية ثم اعتنقوا الإسلام.

لكن رغم حظر الهجرة فإن كثيرًا من الموريسكيين هاجروا إلى بلاد إسلامية، كما سنرى فى الفصول التى سنتحدث فيها عن الهجرات التى سبقت قرار الطرد النهائى. كانت معظم تلك الهجرات سرية وليست هناك وثائق تسجلها، وإن كان بعضها قد أمكن دراسته^(٨٨).

(*) لدينا وثائق كتبها المسيحيون الإسبان أنفسهم فى القرن السادس عشر يعترفون فيها بأن المسلمين لا يجبرون أحدًا على اعتناق الإسلام. بعض هذه الوثائق موجود فى كتاب «حياة الموريسكيين الدينية» للراهب بدرو لونغاس. (المترجم)

(**) قول الموريسكيين إنهم مسيحيون مخلصون لم يكن إلا وسيلة لتجنب الاضطهاد، وكانت السلطات المسيحية تعلم ذلك تمام العلم. (المترجم)

الهوامش

- (١) B. Vincent "Demografía morisca", en Dominguez Ortiz: *Historia de los moriscos*, pp. 77-90
- (٢) H. Lapeyre: *Geographie de l'Espagne morisque*, Paris, 1959.
- (٣) مرجع منكور ص ٨٩-٩٠
- (٤) M. Hartínez Valls "Semblanza del obispo de Orihuela Don Jose Esteve Juan (1551-1603) y sus relaciones ad limina", *Anthologica annua*, Roma, pp.26-27, 1979-1988, pp. 555-612.
- (٥) J. Fournel-Guerin "Une famille morisque de Saragosse: les Compañero". *Awraq*, Madrid.IV, 1981, pp.179-184.
- (٦) B. Vincent. Loc cit
- (٧) Lapeyre. Op.cit 204
- (٨) مرجع منكور ص ٨٩
- (٩) مرجع منكور
- (١٠) J.Regla: *Estudios sobre la moriscos*, Barcelona,1974,pp. 63 y 60
- H. Lapayre op.cit.
- صور في نهاية الكتاب D,E
- (١١) Halperin Donghi: *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia*, Valencia, 1980

- S: García Martínez: Banolers moriscos, Valencia, 1980 (١٢)
- M. de Epalza “Algunos aspectos de la morofilia literatura actual al país Valencia”, *Sharq Al Andalus. Estudios Arabes d'Esritors del Mediterrani* “literatura I lecietat”, Valencia, 1989, M. 156-161 (١٣)
- J.B.Vilar “Los moriscos de la Gobernación y Obispado de Orihuela”, *Al Andalus*, Madrid, XLIII, 1978, pp. 323-367 y “Moriscos granadinos en el sur valenciano”, *Estudis*, Valencia, 9. 1982, pp.15-47 (١٤)
- H. Lapeyre: op.cit, mapa A pp. 96-97 (١٥)
- J. Regla: op cit, p. 222 (١٦)
- (١٧) مرجع منكور ص ١١٧
- B. Vincent cip. Cit p. 77 (١٨)
- (١٩) انظر الملاحظة رقم ١
- J.R. Bera- M. Asín: *Manusritos árabs y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, Madid, 1912 (٢٠)
- A. Mentaner Frutos “Aproximación a una tipología de la literatura aljamiado-morisca aragonesa”, *Destierros aragonesos ...*, pp.313-326.
- M. de Epalza “Le Pexique religieux des merisques et la literature aljamiado-morisque”, *Les morisques et leur temps...*, p.66 (٢١)
- V. Regla: ap.cit., pp.67-97 (٢٢)

(٢٣) انظر نموذج إقليم كالاندا **Calanda** في دراسات سيرانو مارتين، خاصة

المنشورة في مجلة: *Destierros aragones*.I,pp.365-375

(٢٤) L. Cardaillac "Morisques et protestants", *Al Andalus* Madrid, 1971, pp. 29-63.

(٢٥) G. Colas Latarre. J.A. Salas Ausens Aragon en el siglo XVI. *Alteraciones sociales y conflictos políticos* Zaragoza, 1987, pp.597-620.

(٢٦) R. Pita Merce: *Lérida morisca*. Lerida, 1977.

C.Biornes: *Els moriscos a Catalunya. Documentos ineditis*, Asco,1481

L. Cardaillac "Qualques notes sur la communauté morisque de Catalogne au 17eue siecle", *Revue d'Histoire Maghrebine*, Tunez, pp. 7'8; 1972. Pp. 91-99.

P. Ferrer "Les Morisques catalans", *Los Morisques et l'Inquisition*.... pp. 188-198

(٢٧) Cascales, citado par. H. Lapcyre: po.cit. p.206

(٢٨) J. Regla op.cit. p.222

(٢٩) مرجع مذكور، ص ٢٢٢

(٣٠) M. García Arenal: *Inquisicions y moriscos. Los procesos del Tribunal de Cuenca*, Madrid, 1978, pp. 7-19.

انظر أيضا دراسات ر. كاراسكو حول الموريسكيين القدامى والجدد في كورينكا والتي نشرها في مجلة:

Melanges de la Casa de Velazquez, Paris, XXI, 1985, y XXII, 1986.

M.A. Ladero Quesada: *Los mudejares de Catilla en tiempo de Isabel I*, Valladolid, 1969, pp.17-21 (٣١)

Lapayre: op.cit.pp.118-121 (٣٢)

(٣٣) انظر، بصفة خاصة، دراسات:

V.P. Le Filem “Un censo de moriscos en Segovia y su provincia” *Estudios segovianos*, Segovia, XVI, 1964, pp.433-464 y “les morisques du nord auct del’Espagne d’apres un recensement de l’Inquisition de Valladolid”, *Melanges de la Casa Velazquez*, Paris, I, 1965.pp.223-240.

J. Contreras “los moriscos en las Inquisiciones de Valladolid y Logroño”, *los morisques et leur temps* ..., pp 475-491, y “Vieille-Castille, Leon, Espagne du Nord”, *Les Maisques et l’Inquisition*....pp.296-315

انظر الرسائل الجامعية غير المنشورة لكل من ماريا مار ريناو وسيرافين دي تابيا حول موريسكيي آبيلا Avila.

(٣٤) انظر رسالة سيرافين دي تابيا الجامعية، وكذلك الدراسة المنشورة في مجلة دراسات تاريخية *Studia Historiae* بين عامي ١٩٨٦، ١٩٨٩.

H. Lapeyre: op.cit.pp.254-256 (٣٥)

(٣٦) المرجع السابق ص ١٣٨-١٣٩

(٣٧) انظر الملاحظة رقم ٣٠

V.P. Dedieu “Les Morisques de Daimiel et l’Inquisition (1502-1526)”, *Les Morisques et leur temps*...pp. 493-522, “Merisques et vieux chretius a Daimiel an XVI eme siecle”, Religion, Ideutite....,I, 149-214. (٣٨)

J.P. Dedieu y M. Grecía Arenal “Les tribunaux de Nouvelle Castille”, *Les Morisques et l’Inquisition*.....pp.276-295

(٣٩) انظر الدراسات التي تقدم بها كل من ف. بوثا وميغيل أنخيل بونيس إيبارا في المؤتمرات الخاصة بمحافظة مدريد عامي ١٩٨٠، ١٩٨١

C.R.Philipps “The Moriscos of la Mancha, 1570-1614”: *The* (٤٠)
journal of Modern History, 1978.

P. Dressendofer *Islam unter der Inquisition. Die Morisco-Prozesse in Toledo*, 1575-1610, Wiesbaden, 1971.

H. Lapeyre: op. cit, p.139 (٤١)

J.M. García: “Noticias sobre moriscos en el archivo municipal de (٤٢)
Villena”, *Sharq Al Andalus. Estudios Arabes*, Alicante, I.
1984, pp.71-90

F.Chacn: “El problema de la convivencia. Granadinos mudejares y (٤٣)
cristianos viejos en el Reino de Murcia, 1609-1614”, *Melanges de
la Casa de Velazquez, paris*, XVIII, 1982, pp.103-133.

V. Riera: Renta eclesiástica: *Moriscos y penitenciados: los
Obispos de Cartagena y Orihuela a mediados del siglo XVI*,
Valladolid, 1984.

V.B. Vilar “L’Inquisition de Murcie”, *Les Morisques et
l’Inquisition*..., pp.241-257.

H. Lapeyre: op.cit, pp.191-194 (٤٤)

F.J. Flores Arroyelo: *Los últimos moriscos (Valle de Ricote, 1614)*
Murcia, 1989.

V.B. Vilar “Un intento de aculturación de los granadinos en (٤٥) Murcia”, *Religion, Identite....*,II, pp.167-187

V. Fernandez Nieva “l’Inquisition de llerena”, *Les Morisques et (٤٦) l’Inquisition....*,pp.258-275 y *La Inquisición y los moriscos extremeños* (1585-1610), Badajez, 1979.

(٤٧) انظر دراسات خوليو فيرنانديث نيبيا. انظر كذلك الدراسات الآتية:

V. Navarro del Castillo “El problema de la rebelión de los moriscos granadinos y sus repercusiones en Extromadura principalmente en la comarca emeritense (1570-1609)”, *Revista de Estudios Extremeños*, Badajoz.XXVIII,1972, pp.551-569.

B.Vincent “les Morisques d’Extremadure au XVI eme siecle”, *Annales de Demographie Histerique*,1974,pp.431-448

V.Fernandez Nieva “El enfrentamiento entre Moriscos y cristianos (٤٨) viejos. El caso de Hornachos en Extremadura. Nuevos datos”, *Les Morisques et lur temps....*,pp.269-295.

Sánchez Pérez “les moriscos de Hornachos, corsarios de Salé”, *Revista de Estudios Extremeños*, XX,I, 1964,pp.63-152

انظر كذلك الجزء الخاص بالمغرب فى هذا الكتاب.

M. de Epalza “Moriscos y andalusíes en Tunez durante el siglo (٤٩) XVII”, *Al Andalus*, Madrid, XXIV, 2, pp.288-292

J.D. Latham “Mustafa de Cardenas”, *Les Africains*, Paris, 1977, pp.199-229 y “Mustafa de Cardenas et l’appart des Morisques a la societe tunisienne du XVI eye siecle en Zbiss-Gafsi- Bughannmi-Epalza: op.cit.pp.157-178,

M.A. Ladero Guesada: *Los mudejares de Castilla*...pp.19-20 (٥٠)

V.Aranda Poncel-V.P.Dedieu“L’Andalousie du Gradalquirir”, (٥١)
Les Morisques et l’Inquisition...,pp.221-240.

(٥٢) المصدر السابق، ص ٢٢٢

B.Vincent “L’expulsions les morisques du royaume de Grenede et (٥٣)
leur repartition eu Castille (1570-1571)”, *Melanges de la Casa de*
Velazques, Paris,VI,1970, pp.210-246 y “Combien de Morisques
out ete expulsés du voyaume de Grenade?”,
Melanges...,VII,1971,pp.187-222

H.Lapeyre: op.cit, cuadro C. (٥٤)

V.Aranda Doncel “Los moriscos en tierras de Cordoba,1984 ?? (٥٥)
“Cristianos y moriscos en Córdoba. La actitud de las distintas
clases sociales ante la presencia de la minoría dicidente”, *Les*
Morisques et leur temps...pp.245-268.

M.García Arenal “Los moros de Tudela (Navarra) en terno a los (٥٦)
años de la Conversión (1515)”, *Les Morisques et leur temps*...,
pp.71-102.

M.García Arenal –B Leroy: *Moros y judíos en Navarra en la Baja (٥٧)*
Edad Media, Madrid, 1984.

J. Contreras: *Vieille Castille*...,p.298. (٥٨)

A.Boucharb “Specificite du probleme morisque au Portugal: une (٥٩)

colonie etrangere refusant l'assimilation et souffrant d'un sentiment de deracinement et de nostalgie'', *Les Morisques et leur temps...*pp.217-233 y "Convictions religieuses et vision de Dieu chez les Morisque vivant au Portugal'', *Religion, Identite...*I, pp.67-75

انظر رسالته الجامعية غير المنشورة وانظر كذلك:

"les metiers de Morisques du Portugal pendant le XVI eme siecle'', Metiers, vie religieuse et problematique d'histoire morisque'', Zaghouan, 1990,pp.51-60

J.Serra-Barcelo "La inquisicio mallorquina I els musulmans (٦٠) (1570-1631)", Bollet de le Secietat Arqueologica lu. Liana, palma de Mallorca, XLI, 839 pp.279-307

L.Cardaillac-R. Carrasco-M. Coste-A. Gonzalez: "les tribunaux (٦١) des iles et d'outre-mer'', *Les Morisques et leur temps...*, 316-335.

M.Coste: "les Morisques et le Tribunal de la Mer, un proces exemplaire'', les Morisques et leur temps...,pp.461-473.

L. Cardaillac: "El problema morisco en Sicilia'', *Nueva Revista de Filologia Hispánica*, Mexico, XXX,1981-644.

Cardaillac- Carrasco-Coste-Gonzalez: op.cit., "Morisques et (٦٢) inquisitions dans les iles Canaries'', *Revue l'Histoire de Religions*, Paris, CCII-4, 1985.pp.379-387.

R.Ricard: "les Morisques des Canaries'', *Etudes hispano-africanes*, Tetuan, 1956, pp. 98-108.

- L.A. Anaya Hernandez “la religion y la cultura de los moriscos de Lanzarote y Fuerteventura a través de los procesos inquisitoriales”, *Metiers, vie religieuse*.....pp.175-190.
- H. Lapeyre: op.cit, pp. 209-210. (٦٣)
- Cardaillac – Carrasco – Costa – Gonzalez: op.cit. (٦٤)
- Cardaillac: “le probleme des Morisques en Amerique”, *Melanques de la Case de Velazquez*, Paris, XII, 1976, pp. 283-306.
- (٦٥) انظر أمثلة لهذه التوقعات في دراسة باللغة العربية للأستاذ أ. الفخار في مجلة «الأصالة»، الجزائر، ٤٠، ٤، ١٩٧٤، ص ٣٠-٤٧. انظر كذلك:
- M. Mc Lain: “Morisques granadinos en Nuevo Mexico”, *Metiers, vie, religieuse*, pp.191-200.
- R. Reichert “Muchiluanos no Brasil”, *Al menara*, Madrid, I, 1971, (٦٦) pp. 27-46.
- Cardaillac – Carrasco – Coste - Gonzalez. op. cit. M. Coste: op. cit. (٦٧)
- M. A. Ladero Quesada: *Castilla y la Conquista del Reino de Granada*, Valladolid 1967; Granada después de la conquista. Repobladores y mudéjares y Granada, 1988. (٦٨)
- B. Vincent “Le Tribunal de Granada”, *Les Morisques et l’Inquisition*...pp.199 y 203. (٦٩)
- A. Dominguez Ortiz - B. Vincent: op. cit. pp. 39,51,56
- A. Dominguez Ortiz-B. Vincent: op. cit. p. 22 (٧٠)
- J. Caro Baroja: *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1957. (٧١)
- A. Redondo: “El primer plan sistematico de asimilación de los (٧٢)

moriscos granadinos: el del doctor Carvajal (1526)", *Les Maisques et leur temps...* pp. 111-123

A. Garrido "Papel de la Iglesia de Granada en la asimilación de la (v²) sociedad morisca", *Anuario de historia moderna y contemporanea*, pp.2-3, 1975-1976- pp. 69-103 y *Moriscos e Indios. Precedentes hispanicos de la evangelización*, 1981, Mexico, 1980.

K.Garrad "La Inqusion y los moriscos granadinos", Bulltin (v⁴) *Hispanique*, Burdeos, LXVII, 12,1965, pp.63-77.

J.M.García Fuente: *La Inquisición en Granada en el siglo XVI*, Granada, 1981.

B.Vicent "le Tribunal de Grenade"

R. *Fouche - Delbosc*: "Memorial de Francisco Nuñez Muley" (v⁵) *Bulletin Hispanique*, 1899, pp. 205-239.

K.Garrad: "The original Memorial of Don Francisco Nuñez Muley", *Atdaute*, II,4,1954,pp.168-226.

A. Gallego y Burin-A. Gamir Sandoval: *Los moriscos del reino de (v⁶) Granada según el sínodo de Guadix en 1554*, Granada, 1968.

K.Garrad: "la industria sedera granadina en el siglo XVI y su (v⁷) conexión con el levantamiento de las Alpujarras", *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, Granada, V,1956, pp.73-104.

L. del Marmol Carvajal: *Historia de la rebelión y castigo de los (v⁸) moriscos del reino de Granada*, Malaga, 1600.

V.Caro Baroja op.cit, pp.173-204.

A.Dominguez Ortiz-B. Vicent: op.cit.pp.33-56.

B.Vincent: “Combien de Morisques aut ete expulsés du royaume de Grenade”, *Melanges de la Casa de Velazquez*, Paris, VII, 1971, pp.397-399; “L’expulsion des Morisques du royaume de Grenade et leur repartition en Castille (1570-1571)”, idem, J, 1970 ,pp.211-246

H. Lapeyre op.cit, pp. 204-205 (٨٠)

B. Vincent “Los moriscos del reino de Granada después de 1570”, (٨١) *Nueva Revista de Filología Hispánica*, Mexico. XXX. I,1980, pp.594-608.

D. Cabanelas: *El morisco granadino Alonso del Castillo*, Granada, (٨٢) 1965

M. de Epalza: “le milieu hispano-moresque de l’évangile islamisant de Barnabe (XVI-XVIIe)”, *Islamochristiana*, Roma, 8,1982, pp.159-183.

B. Vincent “El borbolerismo morisco en Andalucía”, *Awraq*, (٨٣) Madrid, IV, 1981,pp.167-178; “Un exemple de course borbaresco-morisque: l’attaque de cuevas de Almanzora 1573”, *Revista de Historia Moderna*, Barcelona,I, 1981,pp.7-20.

(٨٤) انظر أيضًا دراسات كل من ملرتينيث رويث ومانويل اسبينار وآخرين وهي تتضمن وثائق غرناطية.

(٨٥) انظر على سبيل المثال الدراسات التالية:

J.Caro Baroja:op.cit.

N.Cabrillana: *Almería morisca*, Granada, 1982

A.Galan Sanchez: “los moriscos de Malaga en la época de los Reyes Católicos”, *Jabega, Malaga*, 39, 1982, pp.3-86.

A.C. Hess: “The Moriscos: an Ottoman Fifth Column in sixteenth (^^) century Spain”, *American Historical Review*, LXXIV, 1968-1969; *The forgotten Frontier: a history of the sixteenth-century thero-African Frentier* chicago-Londres, 1978.

M.de Epalza “Principes chretiens et principe musulmans face au (^^) probleme morisque”, *Les Morisques et l’Inquisition*, pp.37-50.

H.Gasper Remiro “Emigración de los moriscos granadions (^^) allende”, *Revista del Centro de Estudios Historicos de Granada y su Reino*, Granada,II, 1912, pp.1-3.

V. Gil San juan: “Fugas de moriscos andaluces a Berbería”, *Congreso Hispano-Africano de Culturas Mediterraneas, Melilla*, I,1984, pp.333-338.

الفصل الثالث

الوضع القانوني للموريسكيين

كان للموريسكيين أو «المسيحيين الجدد الذين كانوا مسلمين» في القرنين السادس عشر والسابع عشر وصف قانوني في المجتمع الإسباني يجب التعرض له ولو بإيجاز. تترتب على ذلك الوضع القانوني مجموعة حقوق وواجبات تفسر لنا علاقة الموريسكيين بالسلطات على عدة مستويات. إن دراسة قانونية مفصلة - لم يَم بها أحد حتى الآن - يمكن أن توضح كل جوانب التاريخ الموريسكي، وتُلقي الضوء على كثير من المصاعب التي تعرض لها الموريسكيون خلال ما يزيد عن قرن من الزمان كمسيحيين وكمسلمين متخفين في المجتمع الإسباني المسيحي.

لأن الواقع القانوني الرئيسي هو تنصير أولئك المسلمين المدجنين.

تمت إجراءات التنصير على ثلاث مراحل أشرنا إليها وهي: تنصير مسلمي غرناطة ومملكة قشتالة في ١٥٠١-١٥٠٢، وتنصير مسلمي نابارا في عام ١٥١٢، وتنصير مسلمي مملكة أراغون في عام ١٥٢٥. هذا التنصير كان يعنى إلغاء الوضع القانوني الخاص للمسلمين والذي كان قائماً على أساس اتفاقيات سياسية تمت في العصور الوسطى مع عدة ملوك. لم يعد المدجنون مسلمين، وأصبح من حقهم التمتع بنفس حقوق وواجبات المسيحيين الآخرين. كان التمييز بين المسيحيين الجدد والمسيحيين القدامى مجرد وضع اجتماعي، لكن لم يترتب عليه فرق في المعاملة القانونية، على الأقل عند لحظة التنصير أو التعميد. عندما تنصّر المسلم واندمج في المجتمع المسيحي أصبح يتمتع بنفس حقوق المسيحيين

الآخرين في المجتمع. كانت تلك هي الخطوة الأساسية للدخول في وضع مساواة قانونية مع أفراد المجتمع الإسباني الآخرين، على الأقل من الناحية الدينية.

يجب أن نبدأ إذن من هذا الواقع القانوني للتصير والذي لم تُدرس نتائجه بعد بشكل جيد، والذي أثر على كل مسلمي إسبانيا في أوائل القرن السادس عشر. لكن يجب أن ندرس أيضا عملية تصير العبيد المسلمين والوضع القانوني للأسرى والعبيد في ذلك العصر لكي نرى الفرق بين كل أنواع المسلمين تلك، ولكي نستطيع أن نحدد كيف كان القانون ينظر إلى الموريسكيين - المسيحيين الجدد والمسلمين سابقا - وكيف كانوا مختلفين قانونا عن المسلمين الأجانب.

من المحتمل كذلك - رغم أن ذلك لم يدرس بشكل كافٍ - أن وضع الموريسكيين كملاك أراضٍ وعقارات وعلاقاتهم السياسية بالسلطات الإسبانية كان هو الذي يحدد أساس وضعهم القانوني كمسلمين إسبان (في فترة المدجنين) وكان يميزهم عن المسلمين المتصيرين الآخرين في المجتمع الإسباني (الفترة الموريسكية).

كان الموريسكيون باعتبارهم مسيحيين لهم وضع قانوني مماثل للمسيحيين الآخرين، لكن في الوقت نفسه كان لهم وضع مختلف في مجالات أخرى.

التغير المبني: الكنيسة ومحاكم التفتيش

يسمح للتعديد بالدخول في الكنيسة وباعتبار الشخص مسيحيا، لكن الدخول في الدين المسيحي عملية أكثر تعقيدا كان على الموريسكيين أن يمروا بها.

للتعديد - في المسيحية - هو أمر اختياري، على الأقل بالنسبة للبالغين. من هنا يلغى الإجبار 'حرية الاختيار' ويلغى التعديد. من الواضح أن قرارات التصير كانت إجبارا، وهو ما حدث في غرناطة منذ عام ١٤٩٩ على يد ثيسنيروس، وما

حدث في فالنسيا على يد الجماعات حين عمّثوا للمدجنين قسراً عام ١٥٢١^(*). لهذا فمن وجهة النظر الدينية كانت هناك شكوك حول شرعية ذلك التعميد.

كان هذا الوضع بالغ الأهمية، وكان يؤثر على الوضع القانوني للموريسكيين أكثر مما كان يؤثر على عقيدتهم السرية. إذا كان للتعميد الإلجباري غير شرعي فإن إلغاء السلطات السياسية للوضع القانوني للمسلمين يكون غير شرعي كذلك. وهنا كان يتعين الرجوع إلى الوضع القانوني للمدجنين، أو أن تطبق على المسلمين اللائحة الخاصة بالمسلمين المقيمين في المجتمع المسيحي كالعبيد والأسرى والمسافرين^(**).

من هنا كانت أهمية قرار الكنيسة بإعلان مشروعية التعميد.

كانت الأسباب التي ساقها علماء اللاهوت أن الإلجبار كان قوياً لكنه لم يكن كاملاً. وكانت تستند أيضاً إلى أن المسلمين لو أرادوا رفض التعميد لرفضوه حتى الموت.

هذه الأسباب تستند إلى الواجب المسيحي في الدفاع عن الدين حتى الموت. لكن الموريسكيين كان دينهم يحظر عليهم الوصول إلى حد الموت إلا في حالة الدفاع عن المجتمع الإسلامي في أثناء الجهاد. يمكن للمسلمين أن يخفوا دينهم إذا تعرضوا للخطر - حتى لو لم يكن خطر الموت بل لمجرد توقع حدوث ضرر كبير - بشرط أن يكون إيمانهم خالصاً في السر، وبإمكان المسلم أن يعود إلى ممارسة حياته كمسلم عادي في حالة زوال المانع. هذه هي التقية أو الكتمان.

(*) لم يكن التعميد المشار إليه عملية دينية، بل كلفت له أهداف اقتصادية: كان المسلمون يدفعون أموالاً للنبلاء مقابل تمتعهم بحق ممارسة الإسلام، ومن هنا كان أعداء النبلاء يريدون إلحاق أضرار بهم؛ فعندما لا يتمتع المسلم بحرية العبادة فإن يدفع ضرائب للنبلاء. (المترجم)

(**) ألا يعد هذا خطأً للأموال؟ كيف يعمل صاحب البلاد معاملة الأسير أو الأجنبي لمجرد رغبته في الاحتفاظ بدينه الإسلامي؟. (المترجم)

لهذا كان تعميد المسلمين المدجنين يستند إلى خلط، فقد استمرت غالبية المسلمين في ممارسة شعائر الإسلام سرا رغم أنهم تظاهروا باتِّباع المسيحية تجنباً للعقوبات التي كان يمكن أن تنزل بهم.

كانت هناك عيوب في التعميد الإجباري، وكانت هناك عيوب أكثر في عنصر آخر من عناصر التصير: شرح الدين المسيحي.

في الدين المسيحي يكون تعليم الدين سابقاً على التعميد عادة وفي القرن السادس عشر كانت مؤسسة التعليم الديني لا تعمل، نظراً لتعميد الأطفال حديثي الولادة. كانت رغبة الآباء وتعهدهم بتعليم المسيحية لأبنائهم تغني عن ضرورة تعليم الدين قبل التعميد. أثرت عادة تعميد الأطفال حديثي الولادة على عملية تعميد المسلمين الذين لم يكونوا أطفالاً بل من البالغين. كان وضعا جديداً في تاريخ المسيحية اللاتينية. رغم أنه من الناحية النظرية كان يُشترط موافقة البالغ على التعميد لكي يكون التعميد نافذاً، فإن موضوع الموافقة لم يؤخذ في الاعتبار واهتمت السلطات بالتعميد نفسه قياساً على تعميد الأطفال.

لكن آثار جهل المسيحيين الجدد بالدين المسيحي ظهرت في الحال. إذا كانوا لم يتعلموا المسيحية قبل التعميد فكان لابد من أن يتعلموها بعد التعميد، وإلا فلن يكون لهم مظهر مسيحي. كان هذا أحد الموضوعات الشائكة في عملية اندماج الموريسكيين في الثقافة الإسبانية، خاصة وأن المسلمين كانوا يرفضون تعلم المسيحية لأن تعميدهم كان إجبارياً ولم يتم التمهيد له^(*).

كانت أول صعوبة في تعليم المسيحية تكمن في الإعداد السيئ للأشخاص الذين تم تكليفهم بتعليم المسيحية للموريسكيين. كان عدد القساوسة قليلاً خاصة في المناطق التي كان عدد المسلمين فيها كبيراً (في المناطق الريفية في غرناطة

(*) لاحظ أن المؤلف ينطلق من مفهوم رجال الكنيسة ولا يتبنى وجهة نظر المسلمين في هذا الفصل كما سبق أن وعد. (المترجم)

وأراغون وفالنسيا ومرسية). حتى التعليم الديني في أيام الأحد للمسيحيين القدامى لم يكن منتظماً (كان الوعظ في الكنيسة إجبارياً بعد مجلس ترينتو في الثالث الأخير من القرن السادس عشر، لكن القرار لم ينفذ في أماكن كثيرة). كان إنشاء كنائس في المناطق الريفية يشكل أهم أهداف الأساقفة المشتغلين بتعليم المسيحية للموريسكيين.

بالإضافة إلى قلة عدد رجال الدين المسيحي وقلة الكنائس كانت هناك مشكلة اللغة، فالموريسكيون كانوا لا يكادون يعرفون اللغات التي يتحدث بها القساوسة (القشتالية والأراغونية والفالنسية والقطالونية)، ولم يكن القساوسة يتحدثون العربية، ورغم أن بعض القساوسة كانوا من أصل موريسكي فإن ترجمة المصطلحات المسيحية إلى العربية كان أمراً صعباً. لهذا فعلى مدى القرن السادس عشر بذل القساوسة جهداً كبيراً، خاصة في غرناطة وفالنسيا، لتعلم اللغة العربية وكتابة شروح مسيحية باللغة العربية ولإعداد قساوسة قادرين على تعليم الموريسكيين. كانت النتائج فاشلة تماماً طبقاً لشهادة أشخاص معاصرين، بحيث أنه قبيل لحظة الطرد النهائي لم يكن هناك أي شيء تم إنجازه لتحويل الموريسكيين إلى مسيحيين مخلصين^(*).

يجب أن نشير إلى الدور التعليمي الذي لعبته الجماعات المسيحية: الفرنسيكان في النصف الأول من القرن السادس عشر، واليسوعيون في النصف الثاني. يمكن أن ننسب إليهم تخصيص أشخاص أكفاء للمهمة الصعبة وتأسيس مراكز لتصوير البيازين (في غرناطة وفي غانديا) وذلك لتعليم أطفال الموريسكيين شعائر المسيحية لكي يقوم الأطفال بدورهم بتعليم أسرهم. كان بعض هؤلاء

(*) هذا القول تكذبه شهادات قساوسة معاصرين للأحداث قالوا إنهم بذلوا كل ما في وسعهم لكن تمسك الموريسكيين بالإسلام حال دون تصيرهم. (المترجم)

المعلمين من أصول موريسكية مثل اليسوعيين البوتودو وكاساس. كان تأسيس مدرسة الموريسكيين في طرطوس مبادرة من أسقف طرطوس، وإن كانت المدرسة تابعة لجامعة الرهبان الدومينيكان.

كانت طرق تنصير موريسكي فالنسيا وغرناطة لها علاقة وثيقة بالنشاط التنصيري في أمريكا. طبقاً للعقيدة المسيحية كان المسلمون واليهود وثنيين لا يعرفون المسيحية. لكن من الواضح أنه كان هناك فرق بين المجموعتين. وقد أدرك القساوسة أن رفض المسلمين للمسيحية ناتج عن علمهم بها. لم تكن المشكلة هي جهل المسلمين بالمسيحية بل رفضهم لها، كما كان وضع اليهود حين رفضوا الاعتراف بالمسيح. كانت هناك مشاكل لاهوتية عديدة في القرن السادس عشر مثل عقيدة «النعمة اللازمة لإيقاظ الروح»، وكانت تأخذ في حساباتها وضع «الوثنيين» الهنود والمسلمين.

إزاء مشاكل تعليم المسيحية للموريسكيين اختارت الكنيسة الإسبانية طريقتين: طريق التوعية تحت إشراف رجال الدين، وطريق قمع أى مخالفة للمسيحية تحت إشراف محكمة التفتيش.

كان طريق التوعية له حدود بسبب الصعوبات اللغوية ونقص إعداد القساوسة من الناحية الثقافية. لذلك كان ميل إلى محو هوية الموريسكيين الثقافية لكي يتخلوا عن دينهم الإسلامى وعن لغتهم العربية وعن عاداتهم الخاصة بالمأكل والمشرب والأزياء والاحتفالات. كانت هناك قرارات حظر عديدة تسير فى هذا الاتجاه وتهدف إلى أن يقضى اتباع المسيحيين الجدد لتقافة «المسيحيين القدامى» إلى تخطى الموريسكيين عن تراثهم الإسلامى.

لكن من ناحية أخرى كانت محكمة التفتيش تراقب صحة العقيدة المسيحية لدى المسيحيين الجدد وتراقب تصرفاتهم وتنزل العقاب الصارم بالمجرمين، وهذا

ما فعلته منذ القرن الثالث عشر مع الكتاريين^(*) Cataros واليهود والبروتستانت وبعض مرتكبي الذنوب.

كان سلطة محكمة التفتيش تشمل المسيحيين فقط، وبالتالي فلم يكن للمحكمة سلطان على المدجنين. طلب المسلمون فترات تأجيل يتعلموا فيها المسيحية حتى لا يكونوا عرضة لعقوبات محكمة التفتيش، وعللوا طلبهم بجهلهم بالمسيحية نظراً لتعميدهم بسرعة. من ناحية أخرى تأخر العاملون في محاكم التفتيش في ممارسة عملهم في الأراضي التي كان المسلمون يشكلون أغلبية سكانها. كان تحفظات النبلاء وسادة الموريسكيين وإقطاعي أراغون تعيق عمل محكمة التفتيش. لكن لا ننكر أن محكمة التفتيش بجهازها الضخم الذي يسيطر على المجتمع كانت هي الجهة التي أدت إلى تعميق المشكلة الموريسكية وكشفت مقاومة المسلمين للتصير. ترتب على إجراءاتها الإدارية وثائق وفيرة تُعد أكثر مصادر البحث فعالية للتعرف على الوضع الديني للموريسكيين، خاصة في النصف الثاني من القرن السادس عشر.

نوجز الموضوع فنقول إن أحد أهم العوامل التي حالت دون اندماج الموريسكيين في المجتمع الإسباني كان العامل الديني. كان هناك موريسكيون اندمجوا كمسيحيين مخلصين، بل كان منهم قساوسة، لكن التمييز الذي وضعته محاكم التفتيش بين «المسيحيين الجدد» و«المسيحيين القدامى» واتهام الجدد بعدم صحة عقيدتهم المسيحية نظراً لأصولهم الإسلامية، أسهم في تعميق الهوة بين الجماعتين وفي تصوير الموريسكيين على أنهم محل شك لمجرد كونهم موريسكيين. هذا الدور لمحاكم التفتيش أثر سلباً على المجتمع الإسباني كله، وأدى إلى الكوارث التي حلت بالموريسكيين على مدى القرن السادس عشر وحتى لحظة الطرد النهائي في أوائل القرن السابع عشر.

(*) هي فرقة من المسيحيين ظهرت في العصور الوسطى وكلفت تدعو إلى ممارسة التقشف كبديل عن ممارسة العبادات. (المترجم)

التمثيل السياسي: المجموعات والأفراد

كان التمثيل السياسي للمسلمين في فترة المدجنين منوطاً بالجماعات وسلطاتها، خاصة الفقهاء، سواء على المستوى المحلي أو على المستوى الإقليمي. كان ذلك نظاماً قانونياً معروفاً ومعترفاً به (كان المسلمون يديرون شئونهم وفق شريعتهم) وكان يجرى العمل به من حيث دفع الضرائب. لم تشكل غرناطة «جماعات» بعد الغزو القشتالي مثل الجماعات التي كانت موجودة في ممالك قشتالة وأراغون ونابارا.

اختفى هذا الوضع بعد التنصير. في بعض المدن - مثل أراغون - سُمح بوجود بعض المجالس لتمثيل «المسيحيين الجدد الذين كانوا مسلمين». أما في القرى فكان هناك تمثيل عُرفي وليس رسمياً للموريسكيين. كانت الجماعات الموريسكية من الداخل لها زعماء يديرون شئونها ولا نعلم سوى القليل عن النظام الداخلي السري لتلك الجماعات. إن دراسة ملفات محاكم التفتيش ربما توفر لنا معلومات مهمة وغير معروفة حتى الآن في هذا المجال^(*).

أكثر ما كانت تكشفه تحريات محاكم التفتيش هي مجهودات الفقهاء. هذا يوضح دور جماعات المدجنين في حياة الموريسكيين السرية. لكن السلطة الأبوية داخل الأسرة هي التي كانت تلعب دوراً كبيراً في الدفاع عن الجماعة وتراثها. يلاحظ هذا التأثير بشكل خاص في حماية النساء، فقد كان أزواجهن يحمونهن، ولم تكن للنساء علاقة مباشرة مع محاكم التفتيش إلا إذا عشنَّ مستقلات أو إذا قطعن علاقتهن بأسرهن. وكانت محاكم التفتيش تبحث بالتحديد في تلك العلاقات لكي تقضي على نموذج الأسرة الإسلامية.

(*) نقول الوثائق الإسبانية إنهم كانوا يستجوبون الشخص فإذا لم يعترف بما يريدون عذبه، ويستمر التعذيب حتى يعترف. هل بعد ذلك يمكن الوثوق في نقة المعلومات الموجودة في ملفات محاكم التفتيش؟. (المترجم)

هناك دراسات أجريت على الروابط الأسرية في المجتمع الموريسكى، لكن لا تزال هناك جوانب أخرى يجب دراستها، وهي خاصة بروابط السلطة الداخلية والخارجية عند الموريسكيين. بعض الهياكل المهنية – مثل البغالين والتجار في هورناتشوس بإقليم إكستريمادورا – توضح لنا العلاقات السياسية بين الموريسكيين والمجتمع الإسباني في القرن السادس عشر.

مؤسسات متعددة: البلديات والإقطاعيات ومناطق السيادة الكنسية

كان الموريسكيين – مثل عامة الشعب في المجتمع الإسباني – تابعين لعدة تنظيمات. إن الدراسة المتأنية لنسب اعتماد الموريسكيين على المؤسسات المختلفة تتجاوز حجم كتاب واحد. وهناك دراسات تناولت هذا الجانب بالتفصيل. لكن هناك تشريعات كان لها تأثير مهم على حياة وتطور الجماعات الموريسكية بحيث يمكننا كتابة بعض الملاحظات العامة عنها. هذه الأوضاع تسهم في رؤية الوضع القانوني والاجتماعي للموريسكيين في إسبانيا من وجهات نظر متعددة.

كانت أراضي الإقطاعيات الملكية تتبع الملك مباشرة، وكان بإمكان الملك أن يخصص تلك الأراضي للنبل والمؤسسات. لهذا كان التشريع الملكي بخصوص المدجنين والموريسكيين يمكن أن يتغير بتغير السيادة على الأراضي. كانت الالتزامات الضريبية تنتقل من سيادة إلى أخرى حسب التغييرات. وقد تُرست مزايا وعيوب المؤسسات عند انتقالها من الإقطاعية الملكية إلى سيادة النبل. كانت تلك المزايا والعيوب حاضرة في أذهان الموريسكيين، ولو أنه ليس بمقدورنا أن نؤكد كم كانت الحسابات تؤدي إلى انتقال الموريسكيين من أراضٍ إلى أراضٍ أخرى.

ورغم أنه في العصور الوسطى كانت «الجماعات» المسلمة واليهودية تدخل

ضمن ممتلكات التاج فإن ذلك الوضع تغير بمرور الوقت. إن التصير الرسمي قد غير الوضع تمامًا وإن كان لم يؤثر على الالتزامات الضريبية التي كان «المسيحيون الجدد الذين كانوا مسلمين» يدفعونها إلى الملك.

كان هناك موريسكيون كثيرون - خاصة أبناء المدجنين القشتاليين - يعيشون في مدن. لا يبدو أن وضعهم كان مختلفاً عن بقية المواطنين إلا فيما يتعلق بقانون «نقاء الدم» وبملاحقة محاكم التفتيش.

كانت للسيادات غير الدينية هي صاحبة الملكية والسلطة على كل السكان المقيمين في أراضيها، وكانت تتمتع باستثناءات خاصة، وكانت مصدرًا من مصادر النزاع الذي أثر على الموريسكيين في كثير من الأحيان. وبصفة عامة يمكن القول إن النبلاء دفعوا عن الموريسكيين ضد السلطات الكنسية وضد محكمة التفتيش بشكل خاص نظرًا للأضرار المالية التي كانت تلحق بهم من جراء نشاط محكمة التفتيش. كانت محكمة التفتيش تصدر ممتلكات المتهم وتتولى إدارتها لكي تتفق منها على موظفي المحكمة. وهكذا كان النبلاء يُحرمون من الأيدي العاملة ومن الضرائب التي كان يدفعها الموريسكيون. هذا الشرح يوضح أحد أسباب حماية النبلاء للموريسكيين؛ فقد كانت للنبلاء مصلحة في ذلك. لكن مشاكل النبلاء كانت تتعلق بالصلاحيات الملكية والبلدية وصلاحيات الجهات الأخرى.

وكانت مناطق السيادة الدينية من نوع آخر، فهي تتبع الأسقفيات أو الكاتدرائيات أو الأديرة أو للمنظمات العسكرية أو الجمعيات الدينية المختلفة. يمكن أن نؤكد أنه في تلك المناطق التابعة للكنيسة كان هناك عدد أقل من الموريسكيين. ربما كثرت الضغوط الدينية من أجل تصير المدجنين في العصور الوسطى قد أدت إلى تصير المسلمين أو إلى انتقالهم إلى مناطق أخرى أكثر تسامحًا مع عقيدة المدجنين الذين أصبحوا موريسكيين.

لم تُكرس بعد بشكل عام نتائج تحول المدجنين إلى موريسكيين في المناطق المختلفة. وقد تُرست نتائج طرد الموريسكيين ١٦٠٩-١٦١٤ على ملكيات ودخول

أصحاب السيادة على المناطق للموريسكية. وكانت إعادة التوطين واستعادة المستوى الاقتصادي بعد الطرد موضوعًا لدراسات متأنية، خاصة حول مناطق فالنسيا وأراغون وأندلوثيا، حيث كانت أعداد الموريسكيين أكبر.

الوضع الاقتصادي للموريسكيين

من الصعب جدا أن نكتب موجزًا للوضع الاقتصادي لثلاثمائة ألف موريسكي في المجتمع الإسباني المتشابك في القرن السادس عشر الذي تختلف أوضاع أقاليمه. لكن الأفكار العامة التي يتفق عليها المؤرخون يمكن أن تفسر بعض الأوضاع الاقتصادية. إنها أفكار مفيدة لدراسة تطور اقتصاد الموريسكيين على مدى القرن السابع عشر ونتائج طردهم على إسبانيا وعلى البلاد التي رحلوا إليها.

لم تُدرس بعد بشكل عام النتائج الاقتصادية لتحول المدجنين إلى المسيحية. مبدئيًا كانت نتائج التحول من «مدجنين» إلى «موريسكيين» مفيدة لهم من الناحية الاقتصادية، إذ أصبحوا متساوين مع المسيحيين الذين ينتمون إلى طبقتهم الاجتماعية، وتحرروا من الأعباء الضريبية التي كانت مفروضة على «الجماعات» للمدجنة. لكن لا يبدو أنه كانت هناك تغييرات ضريبية كبيرة.

في مملكة غرناطة بشكل خاص استمرت الفروق الضريبية بين «المسيحيين الجدد» و«المسيحيين القدامى»، وكان هناك تفضيل للقدامى أملاً في ترغيبهم في الاستيطان في أقاليم أخرى، لذلك كانت تُقدم لهم مزايا اقتصادية من كل نوع.

في المجال الضريبي كان المدجنون ملزمين بدفع ضرائب يدفعها كل المواطن الإسبان (ضرائب ملكية وبلدية وإقطاعية ودينية مسيحية). الضرائب الدينية المسيحية فقط هي التي خُفّضت، إذ تمت مساواة المدجنين بالمسيحيين القدامى.

كان اقتصاد الموريسكيين بشكل عام مساوياً للطبقات الاجتماعية المناظرة لهم في المجتمع الإسباني. لم تكن لهم دخول نظير توليهم مناصب عامة، ولم تكن لهم مرتبات كنسية. لكن هناك حالات لتولي موريسكيين مناصب بلدية. كان هناك محامون موريسكيون يعملون في خدمة السلطات المختلفة. وكانت هناك بعض الأسر الغرناطية تتمتع بمزايا النبلاء، وكانت تلك الأسر قد تعاونت في عملية غزو غرناطة وتسهيل مهمة حكم المدينة. وكانت تلك الأسر الغرناطية قد أقامت - على أساس هذه المزايا - وسط المجتمع المسيحي الغرناطي أو في أماكن أخرى من مملكة قشتالة. كان هناك أيضاً موريسكيون انخرطوا في سلك القساوسة وتمتعوا بالمزايا الاقتصادية التي تمنحها الكنيسة والمنظمات الدينية. لكن تلك الحالات كانت قليلة في القرن السادس عشر. كانت الغالبية العظمى من الموريسكيين تعتمد في دخولها على قدراتها الإنتاجية.

من الواضح أن أغلبية الموريسكيين كانوا يعيشون على الزراعة مثل بقية أفراد المجتمع الإسباني في ذلك العصر. في الريف كان الموريسكيون بالكاد يستطيعون الحصول على ما يمكنهم من دفع الضرائب المختلفة ودفع التزاماتهم تجاه السادة. في أقاليم كثيرة كانت قدراتهم الإنتاجية تعتمد على خبرات زراعية ورثوها عن فترة الحكم الإسلامي، سواء من حيث إعداد الأرض للزراعة والحصول على الماء أو اختيار المحاصيل، لكن هذا التراث كان - في مجال الزراعة والرعي وفي مجالات أخرى - يفتقد إلى الحافز التقليدي للتجديد الذي كان يأتي من الملاك المسلمين الذين كانوا يقيمون في المدينة^(*). وقد اتضح التأثير التجديدي للمجتمع المسيحي في طلب منتجات جديدة أو في زيادة الكفاءة الإنتاجية الزراعية. كانت الضغوط الضرائبية التي تمارس على الموريسكيين حافزاً لهم على زيادة الإنتاج، لكن انعزالهم في الريف كان يمنعهم من الحصول على تقنيات جديدة تمكنهم من زيادة الإنتاج.

(*) ربما كان المؤلف يشير هنا إلى أن رغبات المستهلكين كانت تؤثر على نوع وجودة المنتجات.
(المترجم)

وقد تُرست المنتجات الاقتصادية التي كانت تربط الإنتاج الزراعي بالتجارة المتخصصة مثل: السكر في ساحل ملقة أو في سهول فالنسيا، أو الحرير الناتج عن تربية نودة الغزل، أو المنسوجات ذات الأصل الحيواني، أو صناعة السجاد الصوف أو الحصير. هذه الصناعات ذات الأصل الزراعي أوجدت ثروات في بعض المناطق الزراعية، خاصة عند الطبقة البرجوازية المسيحية في المدينة التي كانت تتاجر في هذه المنتجات.

لم تكن الصناعات الموريسكية مرتبطة بالريف وبالإنتاج الزراعي فقط. وسواء في مدن فالنسيا أو في مدن قشتالة ومرسية وأندلوثيا وإكستريمادورا كان الموريسكيون يمارسون كل الصناعات المدنية. وقد تحدثنا عن مهارة الموريسكيين في ممارسة التجارة المتنقلة، وكان ذلك مفيدًا.

لكن وجود عدد كبير من البرجوازيين الموريسكيين كنتيجة للتجارة في منتجات مرتفعة القيمة وتدر عائداً مرتفعاً (في مرسية وغانديا وغرناطة) يفتح المجال لدراسات حول الدور الذي قد تكون هذه الأقلية الثرية قد لعبته في المجتمع الإسباني وداخل المجتمع الموريسكي.

إن تهجير السكان الغرناطيين بعد الغزو المسيحي، خاصة بعد حرب البشرات - التي ترتب عليها توزيع السكان على مملكة قشتالة - كان عملية أثرت سلباً على إنتاج المسلمين في المجتمع الإسباني في القرن السادس عشر: تحول المسلمون من مجتمع متحضر متماسك في فترة بنى نصر له بنيته في الريف والحضر، وذي إنتاج يُدر ربحاً وفيراً يكفي للنهوض بالدولة ولدفع الجزية للمسيحيين، إلى مجتمع تفرّق سكانه وأصبحوا لا جنور لهم في مجتمع قشتالة.

إن وجود بنية إنتاجية مختلفة لدى الموريسكيين يطرح مشكلة استمرار تلك البنية الإنتاجية بعد الطرد النهائي. هناك نماذج تؤكد أن الموريسكيين نقلوا إلى البلاد التي ذهبوا إليها تقنياتهم وخبراتهم الاقتصادية التي كانت لديهم في إسبانيا.

فى مجال الزراعة كوّن الموريسكيون تجمعات زراعية فى أحواض الأنهار مثل مجبرة فى تونس ومنتجة فى الجزائر. إن نظام التجارة الذى يعتمد على النقل بالدواب، والذى كان يمارسه أهل هورناتشوس فى إكستريمادورا، كان هو الأساس للخط البحرى التجارى الذى نظمته الهورناتشيون فى الساحل المغربى. والخبرة الإقطاعية الأندلوثية لمصطفى دى كارديناس كانت هى الأساس لتشغيل العبيد فى أملاكه فى غرملاليا وفى حقول الزيتون التى كان يمتلكها فى يوتا. كان صانعو وتجار الخزف الفالانسيون هم الذين أقاموا فى فرنسا ثم هاجروا إلى تونس وهم يحملون الخزف كبضاعة. وهناك أمثلة أخرى كثيرة يمكن ذكرها، وهى نماذج موثقة لانتقال أنماط الإنتاج الإسبانية إلى بلاد المنفى التى استقبلت الموريسكيين. ويمكن الاعتماد على الوثائق أيضا للحديث عن تجار وكتّاب وعسكريين^(*) موريسكيين قبل وبعد الطرد النهائى.

هذه هى بعض الأوضاع الاقتصادية للموريسكيين فى إسبانيا خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن يجب أن نقول شيئاً عن بعض الآراء التى كانت موجودة فى ذلك العصر حول لقصد الموريسكيين.

كان أحد الاتهامات الموجهة إلى الموريسكيين هو أنهم يمتلكون أموالاً كثيرة كنتيجة لعملهم المستمر ولتقشفهم. كان كثير من المسيحيين يقولون إن لدى الموريسكيين ثروات مخفية نظراً لتواضعهم فى اللبس والمأكل ولأنهم لا ينفقون مالاً فى شراء الخمر، ولأنهم تحرروا من الأعباء الضريبية تجاه المؤسسات المسيحية، ولأنهم كانوا يميلون إلى استخدام أفراد الأسرة فى أعمالهم، ولأنهم يقرضون الناس أموالاً،... إلخ. إن صورة الموريسكى الثرى أو المقتصد تأكدت حقيقة وجودها فى لحظة الطرد النهائى ١٦٠٩-١٦١٤

(*) لعله يقصد مؤلف كتاب «العز والمنفع للمجاهدين فى سبيل الله بالمدافع»، فهو كتاب وضعه موريسكى وشرح فيه صنع المدفع. (المترجم)

بالفعل هناك من خرج وليس معه سوى ملابسه التي يرتديها، لكن هناك حالات كثيرة موثقة لموريسكيين أثرياء دفعوا تكاليف السفر لرفقائهم. إن الحالات الكثيرة الموثقة لسرقات تعرض لها الموريسكيون في إسبانيا أو في أثناء السفر أو بعد وصولهم إلى البلاد الإسلامية تقدم صورة للعديد من الموريسكيين الذين استطاعوا تكوين ثروات كبيرة أو صغيرة تحسباً لاحتمال طردهم.

إن كثيراً من المهاجرين استطاعوا بالفعل أن يقيموا في بلادهم الجديدة بفضل الأموال التي حملوها معهم من إسبانيا. وقد بدأ التجار بشكل خاص في المنفى يزولون مهنة التجارة من جديد. هناك بعض حالات ورد ذكرها لأشخاص أو عائلات توقعوا الطرد فخرجت قبل صدور القرار وحملت معها ثروات كبيرة. ربما لم تكن نسبة هؤلاء كبيرة مقارنة بعدد الموريسكيين المطرودين، لكن هذه النسبة تتفق أيضاً مع نسبة الطبقة الاجتماعية إلى نسبة الفقراء من المسلمين والمسيحيين الإسبان.

لازلنا ننتظر رسم صورة مفصلة لأوضاع الموريسكيين الاقتصادية في كل أنحاء إسبانيا، وهذه السطور توضح تعدد تلك الأوضاع وتمكننا من استخلاص نتيجة قابلة للتعديل: لم يكن بين الموريسكيين بؤساء، وكان هناك القليل منهم يعيش على دخول الآخرين، وربما كان هرم تلك الأقلية الموريسكية من الناحية الاقتصادية شبيهاً جداً بهرم السكان الإسبان بشكل عام. إن الطابع المتسارع لتطور المجتمع الغرناطي على مدى القرن السادس عشر كان استثناء وسط الأوضاع الاقتصادية للمجتمع الموريسكي قبل لحظة الطرد النهائي.

حول الآثار الاقتصادية لطرد الموريسكيين على المجتمع الإسباني هناك دراسات كثيرة. هذا الموضوع لا يخص تاريخ الموريسكيين فقط. صحيح أن الموريسكيين هم الذين سببوا للكارثة الاقتصادية لأنهم زيفوا نقوداً ولأنهم اقترضوا أموالاً لم يردوها. إن الأقاليم التي كانوا يمثلون فيها أغلبية هي التي تأثرت برحيلهم، خاصة فالنسيا. أدى نقص السكان إلى نقص الإنتاج، ولم يتم سد النقص

إلا بعد عدة عقود عن طريق هجرات جديدة وعن طريق انتعاش اقتصادى ناتج عن تطوير الإنتاج الإشباني والأوروبى. هذا ليس موضوعًا يتعلق بالموريسكيين مباشرة، بل يتعلق بالمجتمع الإشباني الذى طردهم. وسندرس إسهام الموريسكيين فى دعم اقتصاد الدول التى هاجروا إليها فى فصول قائمة من هذا الكتاب.

الفصل الرابع

حياة الموريسكيين في «الجماعات»

انتهينا من دراسة الظروف العامة لحياة الموريسكيين على مدى القرن السادس عشر (السوابق التاريخية والتوزيع الاجتماعي والجغرافي والوضع القانوني)، وسنحاول الآن تقديم صورة عامة لحياتهم الشخصية كمسلمين ومسلمات في المجتمع الإسباني وفق الظروف التي كانت مفروضة عليهم.

المصادر الأساسية لوصف تلك الظروف مصادر عامة: أنماط حياة المسلمين بشكل عام وأنماط حياة أفراد المجتمع الإسباني بشكل عام. هناك أيضًا مصادر مباشرة وموثقة. بعض هذه المصادر هي وصف لحياة المسلمين سجله المسلمون أنفسهم في الأدب الألفميدو والموريسكي، وهي نصوص حُفظت حتى الآن، بالإضافة إلى نصوص بالعربية كتبها الموريسكيون بهدف التعليم. هناك مصادر أخرى تقدمها الوثائق المسيحية، خاصة ملفات محاكم التفتيش التي تصف الشعائر الإسلامية^(*) التي كان الموريسكيون — لا الموريسكيات^(**) — مهتمين بممارستها.

(*) لا يمكن الاعتماد على ملفات محاكم التفتيش في معرفة الشعائر الإسلامية التي كان يمارسها الموريسكيون نظرًا لعدم دقة الوصف، ولأن المحكمة كانت تخلط بين الشعائر الإسلامية والشعائر اليهودية والخرافات وتنسب كل ذلك إلى الإسلام. (المترجم)

(**) لم تكن المرأة المسلمة أقل محافظة على الإسلام من الرجل، بل كانت تتمتع بقدر أكبر من حرية الحركة، ومن ثم كان لها دور بارز في الحفاظ على الإسلام وعلى تعليمه للأبناء. (المترجم)

إنها حياة دينية جماعية تربط كل الأفراد بالدين الإسلامي وبجماعة المسلمين. لذلك يجب أن نتحدث أولاً عن «الجماعة» التي كان دورها رئيسياً في المحافظة على التراث الإسلامي وأنماط الحياة الإسلامية كما رأينا عند الحديث عن المنجنيين.

كانت «جماعات» المسلمين تحظى باعتراف شرعي في الممالك الإسبانية طوال العصور الوسطى، خاصة فيما يتعلق بالضرائب وبالنظام الداخلي للجماعة وحل النزاعات. عند إجبار الموريسكيين على التنصر انضموا إلى المجتمع المسيحي وفقدوا الاعتراف للرسمي «بالجماعات» الإسلامية. لكن رابطة «الجماعة» ظلت حية تربط بين أفراد مجتمع المسلمين المتخفين وتحافظ على تراثهم الإسلامي.

الرابطة التي تجمع بين أفراد «الجماعة» رابطة روحية. لم يكن من الضروري انتماء الشخص إلى مكان معين للانتماء إلى الجماعة. رغم عدم وجود الجماعة كمؤسسة فإن كلمة «جماعة» في اللغة العربية تحددهم كمجموعة مسلمين. «الجماعة» هي المؤسسة الدينية الوسيطة بين الأسرة و«الأمة»، أي كل المسلمين. أمة المسلمين يرأسها خليفة - في القرن السادس عشر كان يرأسها الخليفة العثماني - وهو الإمام أو الزعيم الديني ويمثله إمام محلي في صلاة الجمعة^(*). ولو صلى المسلم بمفرده يكون هو إمام نفسه وعليه أن يسلم إلى يمينه وإلى يساره على رفقائه في الدين من الملائكة والمسلمين الآخرين في العالم.

«الجماعة» هي وحدة بناء المجتمع للموريسكي في إسبانيا. بدون الجماعة لا يستمر وجود الإسلام. في بداية الغزو المسيحي للأراضي التي يقيم فيها مسلمون هاجر المسلمون أو تحولوا إلى المسيحية لأنهم لم يكونوا يشكلون «جماعات». وعندما تشكلت «الجماعات» في قشتالة الجديدة ووادي لييرو في أوائل القرن

(*) يخلط المؤلف بين يوم المسلمين في صلاة الجمعة وبين من يتزعمهم من الناحية السياسية. (المترجم)

الحادى عشر استمر مسلمون على صلة وثيقة بالإسلام، حتى بعد التعميد الإجبارى فى أوائل القرن السادس عشر. وبعد الطرد النهائى اندمج الأشخاص الذين بقوا فى إسبانيا (الأطفال وأزواج المسيحيات القدامى وزوجات المسيحيين القدامى، وبعض الأسر والأفراد الذين عادوا) اندمجوا تمامًا فى المجتمع المسيحى لأنهم لم يكونوا على اتصال فيما بينهم بعد حل الجماعات الإسلامية^(*). أما فى غرناطة حيث أمكن المحافظة على جماعة من المسلمين المتخفين فقد استمر مائتا شخص مخلصين للإسلام حتى تم اكتشافهم فى الربع الأول من القرن الثامن عشر فتم تفريقهم واندمجوا فى المجتمع الإشباني.

هذا التطور التاريخى يوضح تمامًا أهمية «الجماعات» الإسلامية فى استمرار الهوية الإسلامية والحياة الإسلامية للموريسكيين فى المجتمع الإشباني. لكن بالإضافة إلى «الجماعة» التى لا نعرف عنها الكثير، هناك مؤسسات مهمة كانت تؤثر فى حياة الموريسكيين والموريسكيات.

بناء الأسرة والجيران

فى المجتمع الإسلامى - وفى أى مجتمع تقليدى - تكون الأسرة هى عماد حياة الأفراد منذ مولدهم وحتى وفاتهم. إن الأسرة المسلمة ليست مجرد قناة لتناقل الإيمان والشعائر الإسلامية، فنظرًا لبنيتها الخاصة - التى تختلف فى كثير من الأحيان عن بنية الأسر المسيحية الإسبانية - كانت علامة هوية للموريسكيين المسلمين.

من بين الملامح المميزة للأسرة المسلمة نذكر طابعها الأبوى، إذ تبرز سلطة الأب الذى يتخذ القرارات (فى مجال الاقتصاد وفى مجال التمثيل الخارجى).

(*) الحديث النبوى يحذر من التفريق: «إنما يأكل الذئب من الغنم القاصية». (المترجم)

ويبرز دور الأم الموازن الذي ينظم إيقاع الحياة داخل البيت (المواعيد والواجبات والتربية والمشتريات والزيجات).

الأبناء والبنات لهم نظام داخل الأسرة يحدد العلاقة فيما بينهم ويحدد علاقتهم بالأب وبالأقارب الآخرين. ربما كان اندماج الأسر المسلمة في المجتمع المسيحي قد أضعف هذه الروابط الأسرية، لكن من المحتمل أيضاً أن هذا الاندماج قد قوّى الروابط الأسرية، نظراً لحاجة الأسر المسلمة إلى الترابط إزاء جو العداء المسيحي المحيط بها وإزاء خطر ضياع الهوية وانعزالها عن المجتمع.

من بين خصائص هذا المجتمع المسلم - مثل المجتمع المسيحي في تلك الفترة - الفصل بين الجنسين في العلاقات الاجتماعية، والحد من دور المرأة، خاصة في المدينة. إن الخوف من تعرض الفتاة للاغتصاب وفقد عذريتها كان عنصراً أساسياً في العلاقات الأسرية الداخلية وفي العلاقة مع أشخاص خارج محيط الأسرة.

كان نظام الموريسكيين العائلي يقضى بالتزاوج فيما بينهم للحفاظ على الهوية الإسلامية، رغم أن بعض الأسباب كانت تؤدي إلى زواج الرجال بالمسيحيات. كان هذا النظام بين المسلمين يستند إلى عادة المسلمين في زواج أبناء العمومة.

كانت نسبة الخصوبة في الأسر المسلمة عالية جداً، وكان معدل موت الأطفال وموت النساء في أثناء الولادة مرتفعاً، كما كان الحال بين المسيحيين في تلك الفترة. لم يكن هناك أشخاص بدون زواج، وكان الرجال يمكن أن يعيشوا بدون زوجة نظراً لتنقلاتهم. كانت المصادر المسيحية تتحدث عن زيادة أعداد الموريسكيين التي تشكل خطراً على المجتمع المسيحي، وكانت زيادة أعداد المسلمين تعود إلى عدم وجود ما يحد من نسلهم: كان السبب بين المسيحيين يكمن في عدم زواج القساوسة، ومشاركة الرجال في الحروب مما كان يحد من زواجهم، وسفر الرجال إلى مناطق العالم الجديد.. إلخ.

وتدل أسماء وألقاب الموريسكيين على طريقتهم التقليدية في بناء الأسرة.

في عصر المدجنين كان المسلمون يحافظون على نظام التسلسل الأبوي في التسمية (اسم الشخص وكنيته التي تشير إلى اسم الشخص الذي يعوله. «أبو» أو «أم») ثم اسم العائلة الذي يأتي بعد كلمة «ابن» أو «بنت» وهو اسم مستمد من اسم القبيلة أو المكان أو المهنة. يجب أن نشير إلى أهمية نظام كتابة الأسماء، فهو يوضح النظام الأبوي. كان اسم العائلة يُتوارث - وهو أمر كان موجوداً بين المسيحيين - لكن نظام التسلسل الأبوي كان يقوى من الارتباط الأسرى بين الموريسكيين.

في فترة المدجنين كانت أسماء المسلمين عربية، وكانت هناك ألقاب بالإسبانية يطلقها عليهم المسيحيون أو يطلقها المسلمون على أنفسهم، فقد كان مستوى إجادتهم للإسبانية يتزايد. ولما كان المسلمون يُجبرون على اتباع المسيحية كانت تُطلق عليهم بعد التعميد أسماء قديسين مسيحيين، وكانوا يتخذون ألقاباً شبيهة بألقاب المسيحيين كشكل من أشكال الاندماج الإجباري في المجتمع المسيحي، لكن ربما كانت غالبية الموريسكيين والموريسكيات تحتفظ بأسمائها العربية الإسلامية في محيط الأسرة، بجانب الأسماء المسيحية التي كانت تظهر في الوثائق الرسمية المحفوظة.

كانت علاقة الموريسكيين بالجيران مهمة للغاية، سواء أكان الجيران موريسكيين أو مسيحيين قدامى. وتظهر هذه العلاقات كثيراً في وثائق القرن السادس عشر، لأن هذه العلاقات كانت تبني عليها أوضاع دينية (محاكم التفتيش) أو ذات طابع آخر (ضريبي أو قضائي). لم تُدرس تلك الأوضاع في مجملها بشكل كافٍ، ولكن دُرست كل حالة خاصة ظهرت في الوثائق.

على مستوى الجيران لم تكن العلاقات بين الموريسكيين والمسيحيين سيئة، فلم تكن أسوأ من العلاقات العادية بين الجيران. ربما كان هناك تعاون بين المجموعتين وتعايش وتوترات. لكن الجانب الديني يمكن أن يزيد من حدة المشاكل

العادية بين الجيران الموريسكيين والمسيحيين، نظرًا لخطر احتمال أن يقوم المسيحي بتقديم شكوى إلى محكمة التفتيش ضد الموريسكى. لهذا فإن التعايش الاجتماعى بين الموريسكيين والمسيحيين كان عاملاً من عوامل تقبلهم للقيم الثقافية المسيطرة. ولكى لا يكون شكل الموريسكيين مختلفاً عن غيرهم فيتعرضون للاتهام بأنهم مسلمون، تبنى الموريسكيون كل عادات المسيحيين التى لا تخالف الدين الإسلامى، واضطروا للتخلى عن عاداتهم. وتحفظ سجلات محاكم التفتيش بوثائق كثيرة حول المشاكل بين الجيران والتي تعود إلى اختلاف الموريسكيين عن غيرهم من الناحية الدينية.

وقد تأثرت العلاقات الدينية بين الموريسكيين بنشاط محاكم التفتيش. تبين وثائق المحاكم وجود تضامن واضح بين الموريسكيين حتى لا يقع أحدهم تحت طائلة الاتهام بممارسة شعائر الإسلام، وتبين الوثائق أيضاً وجود مشاكل بين الجيران الموريسكيين كانت لها نتائج سيئة عليهم جميعاً.

وكانت العلاقة بين الجيران الموريسكيين تؤثر بشكل خاص على تربية الأطفال وعلى تناقل التراث الإسلامى شفويًا. وقد شكل رحالة ومهاجرون غرناطيون (فى مملكة قشتالة) وفالنسيون (فى مملكة أراغون) علاقة جوار مستمرة ربطت الموريسكيين بإخوانهم فى الدين.

العلاقة بين المسلمين

رغم أن الإسلام يشمل كل جوانب حياة المسلم فإن هناك علاقات محددة تتضح فيها العقيدة الإسلامية. إنها العلاقات التى تميز الموريسكى عن غيره فى المجتمع الإشباني. لكن يجب أن نضع فى الاعتبار أيضاً أن أى تصرف مختلف لأولئك المسلمين السريين يختلف عن العادات المسيحية (من حيث المأكل والمشرب والملابس واللغة والأعياد) كان يُفسر على أنه تعبير عن الإسلام وبالتالي يعرض

الموريسكى للعقوبة وللتهميش الاجتماعى. يجب أن نضع فى الاعتبار أن المحافظة على «علامات الهوية» كانت إرادية (فهم المسلمون المتخفون) لكنها ربما كانت غير إرادية أيضاً، إذ لم يكن من الممكن التخلّى عن عادات ورثوها عن أجدادهم المسلمين.

فى المقام الأول نجد أن العلاقات بين المسلمين تتضح فى الروابط الجماعية فى أثناء الاحتفال بأى حدث. إن احتفال الأسرة يعدّ فرصة للتعبير عن هويتها الإسلامية بين أقربائها وجيرانها الموريسكيين.

من الواضح أن المظاهر الإسلامية التقليدية كصلاة الجمعة والعديد من يمكن أن يؤديها الموريسكيون إلا إذا عرضوا أنفسهم للخطر. ولم يكن من الممكن كذلك أن يقوموا بالمشاركة فى مظاهر التضامن مع الأمة الإسلامية بأداء الحج. لكن ليس من المستحيل أن يكون كثير من الموريسكيين - على الأقل فى المناطق التى كان يعيش فيها الموريسكيون فقط - قد احتفلوا بهذه المناسبات بإقامة الولائم والاعتسالات والتزاور بين الأقارب والجيران وتبادل التهانى. كانت هناك علامات على الأخوة والتضامن يتبادلها الموريسكيون باستمرار، وكانت تهدف إلى الترابط فيما بينهم، وكانت غير مفهومة بالنسبة لجيرانهم المسيحيين، مثل رفع الإصبع السبابة لليد اليمنى كعلامة على توحيد الله وبدل عن صيغة الشهادة: لا إله إلا الله.

هذه العلاقات المستمرة بين الأقارب والجيران الموريسكيين الذين يرغبون فى المحافظة على الهوية الإسلامية كانت تقوى بزيارة موريسكيين آخرين فى القرى وفى المدن. وكان التضامن الإسلامى بين الموريسكيين يزداد بفضل كرم الضيافة العربى والإسلامى، على الرغم من خطر إيواء شخص على سفر، فقد كان ذلك محل ريبة الجيران المسيحيين، وكان الموريسكيون يخفون علامة الترابط هذه ويقولون إن الأشخاص أقرباؤهم.

وتتضح العلاقات الإسلامية التى تقوى الهوية الإسلامية للموريسكيين بشكل

شفوى عن طريق التحدث والحكاية. كانت هناك حوارات عائلية مطولة يتم من خلالها تناقل التراث والأخبار، وكان ذلك يسهم فى دعم الروابط الروحية بالماضى الإسلامى وبقية بلدان العالم الإسلامى المعاصر لهم. هناك أدلة موقنة على أن الموريسكيين كانوا يتابعون أخبار العالم الإسلامى خاصة انتصاراته وهزائمه فى البحر المتوسط وفى أوروبا وفى كل الأراضى التابعة لمملكة إسبانيا. كان الموريسكيون يعرفون هذه الأحداث السياسية من جيرانهم المسيحيين. وكانوا يعلقون على تلك الأخبار على أساس أنها نصر أو هزيمة للمسلمين، مما يؤثر عليهم بشكل شخصى، لأنهم كانوا مرتبطين بالعالم الإسلامى وبتراثه، وكانوا يعتبرون أن التراث الإسلامى تراثهم.

لكن من الواضح أن كل علاقات التداخل بين المسلمين كانت تختلف باختلاف المكان والوضع الاجتماعى وبدرجة ارتباط الموريسكيين بالإسلام على مدى القرن السادس عشر. هنا يوجد اختلاف يصعب تقدير مداه، لكن يجب أن نضعه فى الاعتبار. هذه هى مشكلة اختلاف درجات اندماج الموريسكيين فى المجتمع الإشباني والمسيحى.

أنماط الحياة

كان الموريسكيون - مثل أجدادهم المسلمين ومثل المسلمين المعاصرين لهم - يحاولون اتباع شريعة الإسلام وعاداته فى كل أمور حياتهم. بعض النصوص الإسلامية كانت توضح لهم شكل المحافظة على عقيدتهم وعاداتهم، رغم اضطهاد المسيحيين لهم، بحيث يحتفظون بالجانب الأساسى فى العقيدة. كان معظم الموريسكيين يحتفظون فى قلوبهم الشكل المثالى لأداء الشعائر التى توضح تفاصيلها فى نصوص عربية وإشبانية لا تزال محفوظة إلى اليوم.

هناك مجموعتان من الشعائر تحددان نمط حياة المسلمين وتشكلان تراث

الموريسكيين: الشعائر المستمدة من الدين الإسلامي، والعادات الإنسانية التي يقبلها الإسلام.

الإسلام يوزع الوقت الذي يحدد حياة الإنسان. الزمن الكوني أو الرؤية شاملة للحياة لها خطان: أولاً: وقت الله اللامحدود، فالله هو الباقي الذي لا يتغير بتغير الزمان، فالزمان ينشأ عن العالم الذي خلقه الله. ثانياً: الزمن الذي خلقه الله، وهو زمن الإنسان الذي يشمل عصوراً تاريخية: خلق آدم ثم العصر الذي يسبق نزول القرآن على محمد (عصر الجهل الذي كانت البشرية غارقة فيه، في عصر إرسال عدة أنبياء لإصلاح البشرية ومن بينهم عيسى الذي أرسل إلى المسيحيين) وبعثة محمد وانتشار الإسلام، ثم نهاية العالم ومجيء يوم القيامة الذي سيحدد المصير النهائي من جنة ونار. هذا هو الإطار التاريخي الأساسي الذي تتدرج فيه الأحداث المهمة في التاريخ الإنساني وفقاً لمفهوم المسلمين والموريسكيين.

كان كثير من الموريسكيين على وعى بمرحلتهم التاريخية كمسلمين من أبناء الأندلس، أي إسبانيا التي سبقت إسبانيا المسيحية زمنياً. كان الموريسكيون يشعرون بالحنين إلى الأمجاد الماضية حين كان الإسلام يحكم إسبانيا وينتصر على المسيحيين.

كان الموريسكيون - والغرناطيون بشكل خاص - يشعرون بذلك الحنين. ففي غرناطة بالتحديد كتبوا ترجمات مزيفة لكتب تاريخية عربية عن غزو إسبانيا التي سوف تعود، وكتبوا نصوصاً مسيحية سابقة على الإسلام (للحواريين من أمثال القديس إيسيدرو) وبشروا بعودة مجد الإسلام وانتصار الأتراك مما كان يشجع الموريسكيين المضطهدين ويمنحهم الأمل في استعادة السلطة السياسية في إسبانيا وإعادة بناء المجتمع الإسلامي فيها. كان هناك وعى بوجود ماضٍ إسلامي منشود، وحاضر بائس، ومستقبل يبعث على الأمل.

والوقت الذي يعيشه المسلم له حسابات تشير إلى القيم الإسلامية. تُحسب

السنوات على أساس الهجرة، أى هروب(*) محمد من مكة (فى العام الموافق لعام ٦٢٢ من التقويم المسيحى). حدث الاستيلاء على غرناطة عام ٨٩٧ هجرية وصدر قرار طرد موريسكى فالنسيا فى عام ١٠١٩ هجرية.

تُحسب الشهور الإسلامية على أساس دورة القمر، والشهور القمرية أقصر من الشهور الشمسية فى التقويم المسيحى الذى كان يستخدمه الموريسكيون أيضاً. هناك ثلاث مناسبات مهمة فى التقويم الإسلامى: أول العام الهجرى، وأيام احتفال الخروف(**) كنهاية للحج إلى مكة، وشهر رمضان. كان المسلمون يحاولون أداء الشعائر الخاصة بهذه المناسبات المقدسة فى إطار ظروف الحياة داخل المجتمع المسيحى وفى إطار ظروفهم كمسلمين متخفين. من الواضح أن الهجرة كانت هى السبيل الوحيد لأداء فريضة الحج. كان صيام شهر رمضان يمكن القيام به دون صعوبة لمن يريدون الصوم. كذلك كان الوضع بالنسبة لمن يريدون الاحتفال بالأعياد سراً، حتى العيد الذى يلزم بذبح خروف.

يتكون الأسبوع الإسلامى من سبعة أيام ولا يلزم بترك العمل يوم الأحد. يوم الجمعة هو اليوم المقدس، ويلزم فيه باغتسال خاص - كان الموريسكيون يحاولون الاغتسال سراً، لكن من المعلوم أن الإفراط فى النظافة كان دليلاً على الإسلام وبالتالي كان يعرض صاحبه للمحاكمة - ومن الواجب يوم الجمعة أداء صلاة جماعية فى المسجد والاستماع إلى خطبة، ولم يكن الموريسكيون قادرين على أداء ذلك. كان العمل يوم الأحد دليلاً على عدم الوفاء بالشعيرة المسيحية، وكان ذلك يعرض الموريسكى للشكوى. أما العمل فى الحقل فكان ذنباً شائعاً أيضاً بين المسيحيين. ولم يكن من الصعب بالنسبة للموريسكيين فى المدن الاستجابة لشعيرة الراحة يوم الأحد مثل بقية الحرفيين والتجار المسيحيين.

(*) هذا هو اللفظ الذى استخدمه المؤلف. (المترجم)

(**) يقصد عيد الأضحى المبارك والإسبان فى لغتهم الدارجة يُطلقون عليه عيد الخروف. (المترجم)

لا ندرى إلى أى مدى كانت جماعات الموريسكيين قادرة على معرفة تواريخ الأعياد السنوية الإسلامية وما إذا كانوا يحتفلون بالأعياد الأساسية مثل مولد النبی، وهى مناسبة يحبها الأطفال وشبيهة بعيد الميلاد المسيحى.

وكانت فترة البلوغ الحيوية فى حياة المسلمين والمسلمات لها إشارات خاصة تتفق مع نمط الحياة الإسلامى.

كان يتم الاحتفال بالمواليد بفرحة كبيرة، خاصة إذا كان المولود ذكراً. كانت هناك مجموعة من الطقوس السرية، بعضها مشكوك فى نسبته إلى الإسلام الصحيح، تواكب الاحتفال بالمولود. كان يُطلق على الطفل اسم إسلامى فى تلك اللحظة. وقد تحدثنا سابقاً عن أسماء الموريسكيين. من الواضح أنه خلال تلك الفترة كان من السهل تغيير الاسم أو إضافة اسم آخر إلى الاسم الموجود. كانت هذه العادة موجودة بين المسلمين، فكانوا يطبقونها على الكنية وعلى الألقاب وعلى النسب إلى محل الإقامة. وقد أدى الاضطهاد المسيحى إلى اتخاذ الموريسكيين أسماء وألقاباً مسيحية.

كان ختان الذكور عادة إسلامية رئيسية رغم أن القرآن لا ينص عليها. إنها دليل على الهوية الإسلامية للذكور المسلمين. لهذا كان الختان محظوراً على «المسيحيين الجدد ممن كانوا مسلمين»، وكان الرجال يتعللون بأنهم خُتّنوا وهم أطفال. وكان ختان الأطفال ذنباً كبيراً فى نظر محكمة التفتيش، سواء بالنسبة للمتهمين بممارسة الإسلام أو اليهودية.

كان الموريسكيون والموريسكيات يحاولون أن يكون الزواج على النمط الإسلامى. كان احتفاظ الفتاة بعذريتها قبل الزواج أمراً مهماً للغاية، وقد أدى ذلك إلى الزواج المبكر الذى يسمح به الإسلام وإلى الزواج بين أولاد العم من أجل تيسير شروط المهر وقبول العيش فى بيت أبى الزوج. كان الزواج يسبقه عقد ووعده بالزواج منذ الطفولة.

كان الاحتفال بالزواج يتم بمشاركة كل الجيران بما فيهم المسيحيون؟. كان العرس سبباً في عرض موسيقى وملابس ومظاهر احتفالية موريسكية. كان الطابع الفريد لتلك الأعراس وتوافقها مع الأعراس المسيحية - باستثناء قداس الزواج - يجعلها لا تلفت نظر المسيحيين على أنها مختلفة، رغم وجود حظر لموسيقى الموريسكيين وصياحهم، وهي أمور مخالفة لمظاهر احتفال المسيحيين القدامى بالزواج. كان الاحتفال بزواج المرأة للمرة الثانية أو الثالثة أكثر بساطة من زواج البكر. وكانت المرأة تتزوج بعد ترملها حتى لا تبقى بلا حماية. كان من السهل أن يحتفظ الموريسكيون بكل هذه الشعائر والعادات الخاصة بالزواج لأنها كانت أموراً محصورة داخل نطاق المنزل. لكن الزواج المبكر جداً أو بين أبناء العم كان يتعارض مع تعاليم الكنيسة المسيحية، ولهذا كانت محاكم التفتيش تلاحق من يفعله.

وقد تحدثنا عن ارتفاع نسبة الخصوبة بين الموريسكيين مما كان يؤدي إلى خوف بعض المسيحيين من عدم توازن نسب السكان الإسبان لصالح المسلمين.

كانت تربية الأطفال الموريسكيين تتبع منهج تربية الأطفال في المجتمع الإسلامي. ربما كانت نسبة الأمية بين الموريسكيين تعادل نسبة الأمية في المجتمع الإسباني خلال القرن السادس عشر.

كان هناك أمر مميز، وهو تعليم الطفل اللغة العربية. كانت اللغة المستخدمة في البيوت هي العربية الدارجة، وذلك في الأماكن التي ظلت تحتفظ باللغة العربية مثل مملكة غرناطة ومملكة فالنسيا وفي المناطق الريفية. لكن إجادة اللغة العربية مكتوبة أو الفصحى كانت شيئاً آخر، وكانت حكراً على أقلية.

إن مجرد وجود «الأدب الأخمياو»، أي النصوص المكتوبة بلغة رومانية وبأحرف عربية، يدل على وجود مدجنين وموريسكيين يتحدثون الإسبانية ويجيدون العربية الفصحى^(*). كانت إجادة قراءة النصوص العربية شرطاً ضرورياً لكي

(*) الكتابة بالأخمياو - أي باللغة الإسبانية وبحروف عربية - ليست دليلاً على إجادة اللغة العربية الفصحى. (المترجم)

يتولى الشخص منصب الفقيه أو الزعامة الدينية للجماعة المحلية. كانت مشكلة إعداد الفقهاء خطيرة بالنسبة لجماعات المسلمين. لذلك كان المسلمون يرسلون الشباب إلى حيث يوجد معلمون يعلمونهم في فالنسيا أو في غرناطة. لم يكن مسلمو قشتالة وأراغون يجهلون العربية الدارجة، بل كانوا يجهلون العربية الفصحى التي تؤهل الشخص لتولى مسئولية الزعامة الدينية للجماعة.

كان تعلم القشتالية الأراغونية أو القطلونية الفالنسية أكثر سهولة في بيئة حضرية يعيش فيها تجار، وهو أمر يؤكد وجود وثائق وعقود تجارية.

بصفة عامة كان تعليم الأولاد والبنات يتم في جو منزلي ووسط الجيران. لذلك يجب أن نتحدث عن جهود تعليم المسيحية للموريسكيين في مدارس متخصصة، وهي جهود موازية لتطوير تعليم المسيحية للأطفال المسيحيين في نهاية القرن السادس عشر. بين أكثر المدارس شهرة تبرز مدارس غانديا وغرناطة وطرطوس، رغم أن مدارس تعليم المسيحية لم تحقق نتائج كبيرة.

كان إيقاع الحياة يحمل معه مشاكل الأمراض والحوادث. كان الموريسكيون - مثل المسلمين بشكل عام ومثل المسيحيين المعاصرين لهم - ينظرون إلى الألم والحرمان بشكل روحاني. كان هناك تشابه بين المسلمين والمسيحيين في تلك الفترة في بعض الجوانب، ربما كنتيجة لتأثيرات متبادلة. هناك أمثلة موثقة على ذكر آيات قرآنية تحمل الأمل وعلى الاقتداء بالنبي محمد وعلى ذكر أدعية وعلى وجود طقوس سحرية وفقاً لكل حالة. إن الصفة الخاصة أو العائلية لهذه الكتابات تجعلها بعيدة عن أعين المسيحيين ومحاكم التفتيش، لكن هناك حالات موثقة لاتهامات مسيحية ضد هذه الممارسات الدينية.

كانت هناك شعائر إسلامية خاصة بالموت مثل تلقين الشهادة للميت المحضر، وتغسيل الميت وتكفيته وحمله إلى المقابر ودفنه في الأرض ووجهه إلى مكة. ليس من السهل أن تحدد مدى التزام الموريسكيين بالشعائر الإسلامية الخاصة بالجنائز.

الأمر الموثق فعلاً هو أن الموريسكيين كانوا يلتزمون بشعائر المسيحيين: بعضهم عن اقتناع، والبعض الآخر تجنباً للاختلاف عن المسيحيين القدامى.

لهذا يمكننا أن نقول إن تدين الموريسكيين كان يتبع تيارين: أحدهما ذو أصل إسلامي والآخر ذو أصل مسيحي. كل تيار كان به عدة صيغ يحددها الوضع الاجتماعي والتراث العائلي والاختيار الشخصي. ورغم عدم وجود وثائق عن كل حالة فإننا يجب أن نضع في الاعتبار هذه العناصر العامة لكي نفهم بعض المظاهر التي نجدها في الوثائق الخاصة بالموريسكيين.

الاضطهاد وضغوط المجتمع

ذكرنا بعض عوامل الضغط التي كانت تؤثر سلباً على حياة ومعتقدات الموريسكيين الإسلامية. إنها عوامل ذات أصل ديني. تلك الضغوط كانت تتحول إلى ضغوط اجتماعية. لذلك يمكن الحديث عن الموريسكيين كأقلية مضطهدة طوال القرن السادس عشر وحتى لحظة الطرد النهائي في أوائل القرن السابع عشر.

أول عوامل الضغط والظلم الذي تعرض له الموريسيكيون - والذي كان سبباً في كل العوامل الأخرى - هو التعميد أو التصير الإجباري.

من هذا العامل الأساسي جاءت مجموعة عوامل أخرى هي حظر ممارسة الشعائر الإسلامية من صلاة وختان وأعياد... إلخ.

وقد حُظِرَ على الموريسكيين كذلك إمكانية أداء شعائر إسلامية، إذ حُرِّموا من بناء الحمامات التي كانت تمكنهم من اللوضوء الذي يسبق الصلاة^(*).

وقد حُظِرَت عليهم الشعائر الخاصة بالأكل، خاصة صوم رمضان، وتعرض

(*) هكذا يؤدي الخلط بين الأمور إلى نتائج خاطئة، فالحمامات ليست شرطاً للوضوء. (المترجم)

الموريسكيون لضغوط لكي يخلفوا تلك الشعائر ويأكلوا لحم الخنزير ويشربوا الخمر.

وإلى جانب حظر ممارسة الشعائر الإسلامية، كان الموريسكيون يُحرمون تدريجياً من كل علامات الهوية التي يمكن أن تُفسر على أنها إسلامية، مثل العادات الخاصة بالمأكولات والمشروبات والأزياء والأعياد واستخدام اللغة العربية.

كان من المحظور تمامًا أن يكون للموريسكيين علاقة بالعالم الإسلامي، ولذلك تم إبعادهم عن سواحل البحر المتوسط لأسباب أمنية.

تعرض الموريسكيون لمظاهر لا تُحصى من الاضطهاد، فقد حُرِّموا من تولي المناصب العامة ومن حق الملكية ومن الانضمام إلى طبقة النبلاء وإلى المنظمات العسكرية ومن العمل في الكنيسة ومن حمل الأسلحة... إلخ.

كانت القرارات الخاصة بهذه الأمور تعرض من يخالفها للعقوبة، وكانت هناك لوائح تفسيرية لها تشكل مجموعة من العقوبات التي تفرضها السلطة.

وكان دور محاكم التفتيش شديد الوقع على الموريسكيين نظرًا لرقابتها الصارمة ونظرًا لأنها تحارب العقيدة الإسلامية التي كان يدين بها الموريسكيون رغم تنصيرهم الإجباري.

بالإضافة إلى كل هذه الضغوط التي كانت تمارسها السلطات كانت هناك تجاوزات المواطنين المسيحيين الذين كانوا يستغلون الأوضاع ويستغلون الموريسكيين باعتبارهم أقلية مضطهدة^(*).

(*) يشير خوليو كارو بلاروخا إلى المشاكل التي تعانيها الأقلية إذا رقت أجيال التولية الصلبة عنها. انظر «مسلمو غرناطة بعد عام ١٤٩٢» ترجمة جمال عبدالرحمن. المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣. (المترجم)

التعبير الشفوي والتحريري

تحدثنا عن مشاكل محو أمية الموريسكيين وتعليمهم اللغة العربية(*) .
وسنتحدث هنا بإيجاز عن المشاكل المتعلقة باللغة تحدثنا وكتابة رغم عدم وجود
وثائق حول عدة جوانب في هذا الموضوع.

إن وضع المدجنين اللغوي حين تم تصيرهم في أوائل القرن السادس عشر
معروف لنا تمامًا. اعتبارًا من تاريخ التعميد الإجباري كانت إحدى وسائل الضغوط
التي مارستها السلطات على الموريسكيين تتمثل في إرغامهم على التخلي عن اللغة
العربية. في هذا الجانب - وفي غيره من جوانب القضية للموريسكية - كان الأمر
يختلف باختلاف الإقليم.

يمكننا القول إن أراضي مملكة أراغون كانت بها أوضاع متعددة. ففي
القرى المنعزلة في فالنسيا كانت اللغة التي يتحدثها الموريسيكيون هي العربية
الدارجة بلهجة أهل الأندلس، مع ملاحظة أن كثيرًا من الموريسكيين - خاصة
التجار - كانوا يتحدثون اللغتين بطلاقة، وعليه كانوا يجيدون التعامل مع المسيحيين
القدامى باللغة الفالنسية القطلونية أو بالإسبانية، هذا إذا صدقنا وثائق محاكم
التفتيش، رغم أن المحاكم كانت تنقل إلى الإسبانية كل ما يقوله الموريسكي. ليس
من الثابت وجود موريسكيين متقنين في هذه المنطقة يعرفون اللاتينية. ربما كان
القساوسة ذوو الأصول الموريسكية يجيدون اللاتينية، وكان عدد هؤلاء قليلاً مثل
خوان أندريس الذي كان فقيهاً في شاطبه وصاحب كتاب بالإسبانية نُشر عام
١٥١٥.

في المنطقة الفالنسية القطلونية كانت هناك لغة عربية دارجة ولغة حديث
فالنسية قطلونية. كان بعض الموريسكيين يجيدون للقراءة والكتابة بالحروف
اللاتينية كما تشهد بذلك العقود والحسابات. ولابد من أنه كان هناك موريسكيون

(*) لا شك أنه خطأ مطبعي وأن المؤلف يشير إلى تعليمهم اللغة الإسبانية. (المترجم)

يجيدون القراءة والكتابة باللغة العربية، فلدينا نصوص قليلة مكتوبة بالعربية، وهناك إشارة إلى أراغونيين سافروا إلى فالنسيا لتعلم العربية الفصحى، وهي لغة ضرورية لمن يريد أن يكون فقيها للجماعات الإسلامية في أراغون وقطالونيا وفالنسيا.

في أراغون لا يبدو أن الموريسكيين قد فقدوا اللغة العربية كلغة حديث دارجة، لكن يبدو أن عدد الذين بإمكانهم الكتابة والقراءة بالعربية الفصحى كان قليلاً. ليس هناك ما يثبت وجود جماعات تجهل اللغة المستخدمة في مجتمع أراغون، لكن لن يكون من الغريب وجود الظاهرة في قرى لا يعيش فيها الموريسكيون بمفردهم أو بين النساء اللاتي لم يكن لهن اتصال بالمسيحيين. إن وجود نصوص أخمادية بلغة رومانشية وبحروف عربية على مدى القرن السادس عشر في أراغون يدل على وجود صفة قادرة على إجادة اللغتين وعلى إجادة الكتابة بالعربية، ففي هذه النصوص نجد جُملاً بالعربية داخل النصوص المكتوبة باللغة الرومانشية^(*).

وفي أراضي مملكة قشتالة كان الموريسكيون يجيدون الإسبانية لأنهم كانوا يشكلون أقلية ويعيشون في المدن، أي أنهم كانوا مندمجين في المجتمع الذي يتحدث الإسبانية. لكن هذا لا يمنع من وجود من يتحدث العربية في بعض الأماكن مثل فتى أريبالو الذي كان يعرف العربية وسافر إلى غرناطة لإتقان اللغة في أوائل القرن السادس عشر. كان هناك موريسكيون كثيرون من قشتالة وإكستريمادورا ومرسيه وأندلوثيا - وربما في نابارا وليون - يجيدون الإسبانية قراءة وكتابة. كان هناك أيضاً من يجيد القراءة والكتابة باللغة العربية مثل فتى أريبالو. الأمر الذي لا يمكن إثباته في القرن السادس عشر هو وجود أشخاص يتحدثون العربية فقط ولا

(*) الجمل الموجودة بالعربية الفصحى في هذه النصوص مجرد عبارات تتكرر كثيراً في حياة المسلم اليومية مثل الحمد لله، صلى الله عليه وسلم، سبحان الله... وهي لا تُعد دليلاً كافياً على إجادة اللغة العربية. (المترجم)

يفهمون الإسبانية، إلا إذا كان تلك فى مناطق معزولة وبها تجمع كبير من الموريسكيين مثل وادى ريكوتى فى مرسية. يجب أن نضع فى الاعتبار أيضا أنه بعد غزو مملكة غرناطة فى نهاية القرن الخامس عشر رحل أفراد وجماعات من غرناطة واستقروا فى مناطق من مملكة قشتالة وأسهموا بذلك فى زيادة عدد الأشخاص الذين يتحدثون اللغتين العربية والإسبانية، وربما أسهم ذلك فى تعليم اللغة العربية لأطفال المدجنين فى تلك المناطق.

إن توزيع مسلمى غرناطة على مناطق من قشتالة ومرسية وإكستريمادورا بعد حرب البشرات هو الذى أدى إلى تغيير الوضع اللغوى فى تلك الأماكن.

كان التطور اللغوى لمسلمى غرناطة مختلفا تماما عن التطور اللغوى للمسلمين الإسبان الذين كانوا يعيشون بين المسيحيين منذ القرون الحادى عشر (قشتالة)، والثانى عشر (أراغون وقطالونيا وإكستريمادورا) والثالث عشر (فالنسيا ومرسية وحوض نهر الوادى الكبير Guadalquivir).

كان مسلمو غرناطة يتحدثون اللغة العربية فقط عند غزو مملكتهم وربما وجد من بينهم من يعرف الإسبانية، لغة جيرانهم المسيحيين الذين كانت لهم معهم معاملات مختلفة.

لم يكن من الممكن «قشتالة» تلك الجماهير التى تتحدث العربية – أى جعلها تتحدث القشتالية – بصورة سريعة، وعلى مدى القرن السادس عشر كان كثيرون يجهلون اللغة القشتالية أو الإسبانية تماما، خاصة فى المناطق الريفية. إن تعليم الموريسكيين العقيدة المسيحية باللغة العربية فى غرناطة وفالنسيا خلال القرن السادس عشر يدل على ضعف وجود اللغة الإسبانية فى تلك الأراضى التى كان سكانها لا يتحدثون سوى العربية.

أدى تهجير الموريسكيين بعد حرب البشرات إلى انتقال المشكلة اللغوية إلى أراضى قشتالة. يبدو أن الغرناطيين لم يتمكنوا أبدا من إجادة اللغة الإسبانية خلال

الأربعين عاماً، وهى الفترة بين طردهم من غرناطة وطردهم من إسبانيا نهائياً. يبدو أن الغرناطيين الذين بقوا فى غرناطة قد تعلموا الإسبانية، فقد كانوا من سكان المدن واندمجوا مع غالبية السكان من المسيحيين الذين كانوا يتحدثون الإسبانية.

ونوجز القول بأنه فى لحظة الطرد النهائى كانت غالبية الموريسكيين نجيد لغتين، وأن عدد الذين يجيدون لغة واحدة كان قليلاً.

على أى حال لا يزال أمامنا إجراء الكثير من الأبحاث فى هذا المجال المهم. ولا تأتى صعوبة البحث فقط من نقص المعلومات المباشرة، بل من طريقة تفسير الوثائق تفسيراً لغوياً.

إن التوزيع الجغرافى للغة العربية بين الموريسكيين سيحدُّ من سهولة تفهمهم مع أوطانهم الجديدة التى تتحدث العربية. موريسكيو قشتالة وأراغون وأندلوثيا فقط هم الذين كانوا يحتاجون إلى أن تُشرح لهم العلوم الدينية الإسلامية باللغة الإسبانية فى أوطانهم الجديدة. وقد برز من بينهم كُتَّاب مثل أحمد الحاجرى بيخارانو (الذى كان يكتب بالعربية وبالإسبانية). ليس هناك أى غرناطى أو فالنسى بين المؤلفين الذين كتبوا بالإسبانية بعد الطرد النهائى، مما يدل على أن تفهمهم مع المجتمع الذى يتحدث العربية لم يكن يمثل أمامهم مشكلة كبيرة.

بالنسبة لموضوع تحديد تاريخ ما يسمى بالأدب الألمخيادو الموريسكى - الذى يُنسب إلى الموريسكيين عادة، والذى يأتى معظمه من مصدر واحد هو قرية المونائيد دى لا سيرا - نعتقد أن ذلك الأدب ينتمى إلى عصر المدجنين. إن الوثائق المحفوظة ربما كانت مجرد نُسخ حُفِظَتْ بمعجزة.

الفصل الخامس

الأزمات والطرء

كان طرد الموريسكيين من كل أراضى مملكة إسبانيا بين عامى ١٦٠٩ - ١٦١٤ «الحل النهائى» لمشكلة وضع الموريسكيين المختلف فى المجتمع الإشباني. تلك النهاية «المأساوية» لم تكن ضرورية كما أثبت ذلك كل من ماركيت بيانويبا، وبيرنارد فينسنت استاذًا إلى وثائق. لكن يجب علينا أن ندرس الأسباب لى نفهم كيف حدث ذلك الفصل الحاسم فى تاريخ الموريسكيين والذى وضع نهاية لتسعة قرون من الوجود الإسلامى فى شبه جزيرة إيبيريا ولقرن كامل من تاريخ المسلمين المتخفين فى المجتمع الإشباني. وبدلاً من أن نحلل كل عناصر عملية الطرد - كما فعل المؤلفان المذكوران - أو أن نعرض تفاصيل عملية الطرد - فهذا قام به لابير وآخرون - سنكتفى هنا بتقديم موجز لى ندرك أهمية ذلك الحدث التاريخى.

على أى حال فإن دراسة طرد الموريسكيين ونتائجه موضوع مفتوح. هناك أشياء كثيرة معروفة، لكن لا تزال هناك أمور كثيرة تحتاج إلى دراسة. فى ديسمبر عام ١٩٩٠ عُقدَ مؤتمر دولى عن «طرد الموريسكيين وأثره فى البلاد الإسلامية والبلاد المسيحية» فى سانت كارليس دى لا رابيتا (تاراغونا) وعندما تُنشر أعمال المؤتمر سندرك كمية العناصر التى تدخل فى موضوع الطرد، وكيف يمكن التقدم فى طرق مختلفة وبمناهج مختلفة للتعرف على ذلك الحدث التاريخى.

مبررات وتخفّضات السلطات الإسبانية قبل الطرد

كان الطرد واحدًا من الحلول المختلفة والمتكاملة المطروحة منذ عدة عقود للمشكلة التي يمثلها - بالنسبة للعقلية السياسية الدينية في ذلك العصر - وجود أقلية تدين بدين يختلف عن دين الغالبية في المجتمع الإسباني. لكن لا التوترات كانت مهمة ولا أنصار ذلك الحل كانوا كثيرين. لذلك يجب أن نعرض بإيجاز عناصر الأزمة والشخصيات أو المجموعات التي كانت تدافع عن ذلك الحل.

كان أساس القضية فكرياً، أي مواجهة دينية بين مسلمين ومسيحيين، كما أوضح لوى كاردايك. وتلك المواجهة لم تكن حربية في الأراضي الإسبانية، وإن ترتبت عليها مظاهر عسكرية. لم يكن هناك خطر على العقيدة المسيحية، لأن الموريسكيين لم يكونوا يجادلون المسيحيين ولم يكونوا يقومون بنشاط دعوى لتحويل المسيحيين إلى مسلمين. كان الأمر عبارة عن رفض غالبية الموريسكيين لأن يكونوا مسيحيين. كانت مشكلة دينية سببها عدم فعالية الجهود الكنسية لضم أولئك «الكفار» إلى المجتمع المسيحي الإسباني عن طريق تغيير دينهم. إن كل الوسائل التي وضعت لخدمة ذلك الهدف لم تكن ذات جدوى أو كانت نتائجها ضئيلة في مجال التصير الحقيقي لغالبية الموريسكيين: الوعظ والتعليم والتعميد الإجباري والمراقبة ومحاكمات لينة ثم شديدة أمام محاكم التفتيش مع تشتت الموريسكيين بين المجتمع المسيحي المسيطر... إلخ. كان السبب في ذلك الاختلاف الديني واضحاً: تمسك غالبية الموريسكيين بعقيدة الإسلام. اختلف المسئولون عن حماية المسيحية بشأن حل تلك المشكلة.

كانت الآراء متعددة في أوساط رجال الكنيسة.

لم يكن رئيس الكنيسة الكاثوليكية، وهو بابا روما، له دور عدواني في طرد الموريسكيين كما أثبت بيريث بوسادانتى استناداً إلى وثائق الفاتيكان. وقد استشير البابا باولو الخامس بورغيس (١٦٠٥ - ١٦٢١) حول طرد الموريسكيين، ولما لم يكن مؤيداً لذلك الإجراء لم يتم إعلامه بقرار الطرد إلا بعد اتخاذه بالفعل.

كان موقف كل من البابا وأعضاء محكمة التفتيش يرى مواصلة اتخاذ الوسائل التقليدية من وعظ وتعليم من أجل تنصير الموريسكيين حتى لو كان على المدى الطويل. في هذا الأمر كانت الكنيسة الكاثوليكية تتحرك على أساس تجربة تاريخية: تجربة تنصير الوثنيين الأوروبيين في الإمبراطورية الرومانية والشعوب الهمجية في أوائل العصور الوسطى. كان نجاح إسبانيا في تنصير قسارات تابعة للإمبراطورية الإسبانية في العالم الجديد أساساً لوجهة نظر السلطات الدينية التي كانت تثق في قدرة المسيحية الإسبانية على تنصير المسلمين الإسبان أيضاً.

لم تكن روما تجد خطراً على المجتمع المسيحي الأوروبي من تحرك المسلمين، لا من وجهة النظر الدينية ولا من وجهة النظر السياسية، حتى لو حاول المسلمون عقد تحالف عسكري بين الموريسكيين والجيش العثمانية والمغربية. لكن من الناحية السياسية لم تكن روما لتدخل في نزاع مع السلطات الإسبانية إذا قررت هذه السلطة طرد الموريسكيين كإجراء إداري تتخذه الدولة.

من ناحية أخرى كان البابا يتحرك من منطلق حب مخلص تجاه الموريسكيين، ويرغب في تجنب عذابهم في الآخرة إن هم رحلوا إلى بلاد إسلامية، أكثر من رغبته في تجنب الصعوبات التي يمثلها طردهم من بلدهم.

ليس من المستبعد كذلك أن تكون السلطات البابوية في روما - التي كانت على علم بالمشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية الإسبانية - قد وضعت في اعتبارها الآثار الاقتصادية السيئة التي يمكن أن يحدثها طرد الموريسكيين على إسبانيا، خاصة على تمويل محاكم التفتيش وعلى دخل الكنيسة.

وفي النهاية فإن البابا والفاتيكان لم يكونا من أنصار طرد الموريسكيين ولا عارضا ذلك الإجراء، ولم يقبلوا في دولتهم الموريسكيين المطرودين كما فعل أمراء إيطاليون لأسباب اقتصادية.

من بين الأساقفة الإسبان كان خوان دي ريبيرا أسقف فالنسيا وبطريك

أنطيوخية هو أشد المتحمسين لقرار طرد الموريسكيين^(*). وكان قد بذل الأموال والجهود - الشخصية والكنسية - من أجل تصير المسلمين. إن اقتناعه الشخصي بعدم جدوى الجهود الكنسية والمكانة السياسية التي تتمتع بها لأنه كان نائباً للملك في فالنسيا عدة سنوات، كل ذلك أدى إلى تحمسه لطرد الموريسكيين رغم علمه بالنتائج الدينية والاقتصادية السلبية التي يمكن أن تترتب على ذلك القرار السياسى. وقد رأى هو نفسه بعض هذه النتائج السلبية قبل موته عام ١٦١١.

لم يكن أساقفة فالنسيا وسيغوربي وأورى أويلا Orihuela وطرطوس يشاركون ريبيرا ذلك الرأى، بل كانوا يدعون إلى إجراء تعديلات واستمرار عملية التصير وتحسين مستوى رجال الكنيسة القائمين على تصير الموريسكيين وتعليمهم. لم يكن موقف ريبيرا سبباً فى اتخاذ الكنيسة قرار الطرد، رغم مكانة ريبيرا المتميزة، وكانت السلطات السياسية هي التي اتخذت القرار لأسباب سياسية ودينية.

ولم يكن معظم رجال الكنيسة من أنصار قرار الطرد. لكن كان هناك من بين رجال الكنيسة من يدعم القرار مثل خايمي بليدا الذي كان متحمساً بشدة لطرد الموريسكيين من إسبانيا. يمكننا أن نقول إن القساوسة الذين اتصلوا بالموريسكيين اتصالاً مباشراً هم الذين اعترفوا بفشل عملية تصيرهم وكانوا من أنصار عملية الطرد. كان هذا وضع كل من ريبيرا وبليدا. لكن هناك تقارير حول الموضوع - من بينها تقرير بدرو دى فالنسيا - كانت تعرض رأياً مختلفاً، ربما لأنها لم تكن متأثرة بفشل عملية التصير.

وعلى مستوى إسبانيا كلها لم يكن الرئيس العام لمحاكم التفتيش الكاردينال نينيو دى غيبارا من أنصار طرد الموريسكيين كلهم، فقد رفض الحل الذى قدمه

(*) فى كتاب «القضية الموريسكية من وجهة نظر أخرى» (ترجمة عائشة سويلم، المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥) يرى بيانويبا أن ريبيرا كان متردداً فى اللحظة الأخيرة وأنه ندم على تأييد قرار الطرد. (المترجم)

بليدا. كانت هناك أسباب مادية وراء موقفه، منها الأثر الذي يحدثه طرد الموريسكيين على تمويل محاكم التفتيش. من ناحية أخرى لم تكن أهداف محكمة التفتيش هي تجميع المخالفات و«الجرائم» الدينية، بل كانت المحكمة تهدف إلى إنقاذ الأرواح من عذاب الآخرة، وذلك بالمحافظة على سلامة العقيدة المسيحية، وثانيًا بمحاولة إقناع المذنب بالتوبة فينقذ نفسه من عذاب الآخرة. كان طرد الموريسكيين - من وجهة نظر محكمة التفتيش - هو الحل الأخير.

هناك وجهة نظر دينية مشابهة دافع عنها القسيس الذي يعترف أمامه الملك. رغم أن ذلك القسيس كان حازمًا في الأمور الدنيوية وكان يعالج الأمور الدينية بنوع من التبسيط.

وجهة النظر الدينية تلك كان هناك من يدافع عنها خارج الكنيسة، وليس القساوسة فقط.

كان الملوك الإسبان على وعي بمسئوليتهم الدينية، إذ كانوا يعتبرون أن مستقبل الدين المسيحي يشكل إحدى قضايا الدولة التي عهد الله بها إليهم. لذلك كان للملك فيليبي الثالث والملكة مارغريتا دي أوستريا دور مهم في طرد الموريسكيين. كان القرار الأخير من اختصاصهما، وكانا يعلمان ذلك. أحاطا نفسيهما بمستشارين دينيين ومدنيين وعسكريين. لكن الملكين كانا مقتنعين بأن الأمر له أهمية دينية، وكان القرار نابعا من ضميريهما كما تؤكد ذلك نصوص كتبت في تلك الفترة، خاصة نصوص قرارات طرد الموريسكيين.

عند اتخاذ فيليبي الثالث قرار طرد الموريسكيين كان يحركه عامل الوحدة الدينية في ممالكه تحت راية العقيدة الكاثوليكية التي كان يدافع عنها من خلال السياسة الخارجية في أوروبا وفيما وراء البحار. كان هناك من ينتقد الوضع المتناقض حينذاك والمتمثل في ضم شعوب العالم الجديد إلى الكاثوليكية في الوقت الذي يكون فيه في إسبانيا أناس من «الوثنيين» أو «الكفار».

يقول خوان باوتيستا بيلار إن السياسة الدينية للملك تأثرت بأنه فى عام ١٦٠٩ عقد اتفاقية سلام مع البروتستانت فى هولندا بعد سنوات من الحروب لفرض الكاثوليكية هناك، فقد أراد حينذاك إحداث توازن بين تلك الاتفاقية الناتجة عن توحيد العقيدة واتخاذ قرار طرد المنشقين عن الوحدة الإسبانية من الموريسكيين كما حدث مع اليهود والبروتستانت والإيراسميين وغيرهم من المتهمين بإضعاف الصفة الكاثوليكية للمملكة الإسبانية.

لكن كانت هناك لدى الملك تحفظات رجال الكنيسة. كان الملك - مثلهم - يخشى فقدان الموريسكيين لإنقاذ أرواحهم فى الآخرة كنتيجة لطردهم من إسبانيا ويرى أن تلك المسؤولية ستقع على عاتق من يتخذ قرار الطرد. إنهم إذا أُجبروا على التوجه إلى بلاد إسلامية - حيث يمثل المجتمع عائقاً أمام اتباع الموريسكيين للمسيحية - فإنهم لن يتبعوا المسيحية وهى الدين الذى ينقذ الأرواح فى الآخرة.

كان الأطفال الموريسكيون - وهم غير مسئولين بحكم سنهم عن اتباع الإسلام - يمثلون دائماً موضوعاً للمناقشة: إذا انتزع الأطفال من أسرهم المسلمة فسيتحولون إلى مسيحيين مخلصين وهكذا ستتقذ أرواحهم فى الآخرة.

كانت المشكلة الرئيسية هى الأمل فى تنصير الموريسكيين واندماجهم فى المجتمع المسيحى. إذا لم يكونوا قد تنصروا حتى الآن فإن هناك أمل فى تنصيرهم عندما يريد الله ذلك.

تلك التساؤلات الدينية كانت ماثلة فى ذهن فيليبي الثانى الذى قرر ترحيل الموريسكيين من غرناطة وتوزيعهم على أنحاء مملكة قشتالة بعد حرب البشرات، وذلك لتسهيل اندماجهم فى المجتمع. لم يكن فيليبي الرابع من أنصار طرد الموريسكيين فقد امتنعت حكومته عن ملاحقة بقايا الموريسكيين ممن بقوا فى إسبانيا أو عادوا إليها. أما بالنسبة لفيليبى ومارغريتا دى أوستريا فقد كانت لديهما أسباب عميقة لم تكشف عنها الوثائق المعروفة، وربما لن نعرف ذلك أبداً، إذ أنها

أسباب تتعلق بالضمير الدينى الداخلى ولأنه ليس من الممكن توثيق المحادثات التى جرت بينهما وبين مستشاريهما المقربين.

إزاء تلك التساؤلات ذات الطابع الدينى غلبت على الملك عوامل المصلحة السياسية التى كانت تؤيد عملية الطرد.

كان رأى العام - كما يثبت فينسنت - قليل الأهمية عند اتخاذ قرارات من ذلك النوع. لم يكن رأى العام يرغب فى اختلاف الأديان والعادات، خاصة فى حالة وجود خطر سياسى عسكرى من جانب المسلمين والأتراك الذين كان الموريسكيون فى تحالف طبيعى معهم. لكن المعارضة الموثقة لقرار الطرد كانت قليلة، وكانت المعارضة تأتى من قطاعات محلية فى المجتمع الإشبانى.

كان توزيع الموريسكيين بعد حرب البشرات هو الذى أسهم فى تعريف قطاعات الشعب الإشبانى بمدى تصلب الموريسكيين أو المسلمين المتخفين. لقد أثار الموريسكيون مشاكل اندماج فى الأماكن التى ذهبوا إليها. فى فالنسيا كانت العلاقة بين البرجوازية والقساوسة من جانب، والموريسكيين من جانب آخر، فى غاية الصعوبة منذ حرب الجماعات. كانت النصوص التى تدعو إلى اتخاذ إجراءات ضد الموريسكيين فى المجتمع الإشبانى تقتصر على منع القرصنة فى السواحل، والتى كانت تتم بتواطؤ الموريسكيين، وعلى عقوبة عمليات السلب فى القرى والتى انتشرت على يد الغرناطيين المبعدين من بلدهم. فى المجتمع الطبقي فى القرن السادس عشر كانت هناك وسائل تمنع قيام «المسيحيين الجدد» بممارسة وظائف معينة أو مناصب عامة أو الانضمام إلى المنظمات الدينية. لم يكن ذلك سوى تعبير عن المنافسة والخصومة داخل المجتمع. لا يبدو أن عدد الأيدى العاملة فى أوائل القرن السادس عشر كان كبيراً، لكن قدرة الموريسكيين الفائقة على العمل ونجاح بعضهم أدى إلى سحق الطبقات الشعبية الإشبانية.

لذلك فى أوساط رأى العام لم تكن هناك مطالبة ملحة بطرد الموريسكيين.

كان المجتمع الإسباني يرى أهمية الوحدة الدينية والثقافية. لكن الوضع الاجتماعي للموريسكيين لم يكن مصدرًا للمشاكل أو لانعدام الأمن العام.

إنّ فلابد أن أسبابًا خاصة بالسياسة العسكرية والدولية هي التي كانت العوامل الحاسمة في اتخاذ قرار طرد الموريسكيين الذي أيده مجلس الدولة في جلسته التاريخية المنعقدة في ٤ أبريل عام ١٦٠٩. كان نور كبير الوزراء فوق ليرما حاسمًا.

كانت علاقة الموريسكيين بأعداء المملكة معروفة، خاصة بالنسبة للعسكريين الإسبان الذين أذهلتهم شدة مقاومة الغرناطيين في حرب البشّرات. وسواء في مشاكل الحدود مع فرنسا أيام الملك إنريكي الرابع أو في هجوم المسلمين على سواحل فالنسيا، كان الموريسكيون يمثلون خطرًا على أمن البلاد في نظر المسؤولين الإسبان.

ورغم أن الخطر التركي لم يعد كبيرًا في الجزء الغربي من البحر المتوسط فإن فشل الحملة البحرية الإسبانية على الجزائر وانتهاء الحرب الأهلية في المغرب قد أديا إلى الخوف من تزايد ضغوط المسلمين على إسبانيا التي كانت جيوشها موزعة بين أوروبا والعالم الجديد. كانت اتفاقية السلام / الهدنة الموقعة في هولندا والتي تستمر اثني عشر عامًا مع البروتستانت تهيئ المناخ لكي يتفرغ الجيش الإسباني «للعنو الداخلي» في نظر بعض المسؤولين الإسبان.

على أساس كل هذه العوامل مجتمعة – وإن كنا نجهل مدى أهمية كل عامل – صدر القرار السياسي بطرد الموريسكيين جميعًا ونهائيا من إسبانيا.

الطرد النهائي

أُخذ قرار الطرد في ربيع عام ١٦٠٩ واستمر تنفيذه من خريف عام ١٦٠٩ حتى عام ١٦١٤.

ويلخص بيرنارد فينسنت الجوانب الأساسية في القرار:

«بينما كانت المناقشات الشكلية في المجتمع الكنسي تتواصل، اتخذ مجلس الدولة في ٤ أبريل ١٦٠٩ قرار الطرد. كان المستشارون هم دوق ألبا، وكونت ألبا، وماركيز بيلادا، وقائد قشتالة، وقائد نيبون وكاردينال توليدو. ربما كان صوت دوق ليرما هو الذي قاد الأصوات الأخرى. استند القرار إلى أمن البلاد، واحتلت القضية الدينية مرتبة ثانوية».

إحدى الوسائل التي تم اتخاذها قبل نشر القرار كانت جمع القوات العسكرية ووسائل النقل البري الكافية لإتمام عملية الطرد. وقد أدى تسرب تلك التحركات إلى وجود إحساس بأن عملية الطرد وشيكة، ولهذا فقد بدأ النبلاء والموريسكيون في اتخاذ إجراءات سياسية ومالية لإنقاذ ما يمكن إنقاذه وتجنب الآثار الاقتصادية لعملية الطرد.

كانت أول منطقة يتم فيها تنفيذ قرار الطرد هي مملكة فالنسيا. وقد أعلن نائب الملك - ماركيز كاراثينا - القرار في ٢٢ سبتمبر، وأصدر تعليمات لم يتم العمل بها كلها، وتعين عليه إصدار تعليمات جديدة. في أوائل أكتوبر شهدت كل موانئ فالنسيا - من أليكانتي حتى بيناروث - رحيل أكثر من مائة وعشرين ألف موريسكي في سفن ملكية وقوارب خاصة، في جو من الكراهية والاعتداءات من جانب المواطنين المسيحيين. أدى ورود أنباء عن الاستقبال السيئ للموريسكيين والاعتداء عليهم، بعد طردهم من ميناء وهران، إلى مقاومة الموريسكيين في قرى جبلية بالداخل، وتم إخماد المقاومة بشكل دموي. بقي عدد قليل من الموريسكيين في أراضى فالنسيا، «حوالي ألف من كبار السن ممن كانوا يريدون أن يموتوا على العقيدة الكاثوليكية المقدسة». يمكن إحصاء عدد ثلاثة آلاف طفل سُرقوا من عائلات الموريسكيين وبقوا مع عائلات من فالنسيا.

لم يصدر القرار الخاص بموريسكي أندلوثيا ومملكة قشتالة قبل عام

١٦٠٩. كان القرار يشمل مصادرة جزئية لأموال الموريسكيين لصالح الخزانة الملكية بدلاً من بيع الممتلكات بشكل كلي كما حدث مع موريسكيي فالنسيا. كان القرار يقضى بأن تتخلى الأسر الموريسكية عن أطفالها الذين تقل أعمارهم عن سبعة أعوام إلا إذا توجهت الأسر إلى بلاد مسيحية. وقد أدى ذلك القرار إلى أن تتوجه الأسر الموريسكية إلى فرنسا، رغم أن كثيراً من السفن المتجهة إلى فرنسا غيرت طريقها من البحر واتجهت إلى السواحل المغربية.

ويبرز بيرنارد فينسنت أن عدد الموريسكيين الذين بقوا في إسبانيا بعد الطرد النهائي كان كبيراً.

«فإنهم تعلقوا بحجج قانونية تستثيهم، وإما أنهم اختفوا وسط المسيحيين القدامى الذين توطئوا معهم إذا لم يكونوا يشعرون نحوهم بالكراهية»

لم تكن هناك مقاومة في أثناء عمليات الترحيل في ملقة وإشبيلية. هناك شواهد على حزن الناس على الموريسكيين المطرودين.

«كل الموريسكيين كانوا يبكون، ولم يكن هناك قلب إلا انفطر على الأسر التي يتم ترحيلها، فقد كان منهم كثيرون أبرياء وأثبتوا ذلك».

كان موريسكيو إكستريمادورا وقشتالة قد بدأوا هجرتهم منذ عام ١٦٠٩، ربما بمساعدة السلطات التي كانت ترغب في تجنب آثار الطرد الجماعي في إقليم فالنسيا. وقد نُشر قرار الطرد في ١٠ يولييه عام ١٦١٠. توجه الموريسكيون جميعاً إلى فرنسا، وسلك معظمهم الطريق البري.

في أراغون - حيث كانت التوترات بسبب الموريسكيين كبيرة - نُشر قرار الطرد في ٢٩ مايو، وكان يتضمن بنوداً شبيهة بقرارات الطرد الأخرى مع تخفيض شروط اصطحاب الأطفال: كان يمكن بقاء الأطفال ممن تقل أعمارهم عن أربع سنوات في حالة موافقة أسرهم.

خرج الموريسكيون برا عن طريق جبال البرانس، أو بحرًا عن طريق ميناء الفاكيس القطالوني على نهر إيبرو. وقد خرج آلاف الموريسكيين القطالونيين مع موريسكي أراغون.

وفي ٨ أكتوبر عام ١٦١٠ أعلن قرار طرد موريسكي مملكة مرسية واستثنى منه موريسكيو وادي ريكونتي.

ويلخص بيرنارد فينسنت الهدف من عملية طرد الموريسكيين بقوله:

«انتهت عملية الطرد الرئيسية في إسبانيا كلها خلال عام ١٦١٠، وخلال ثلاثة أعوام تالية استمرت عمليات طرد أخرى، مما يدل على انتصار مؤيدى الطرد في القصر. فشل نفوذ السادة، وفشلت كذلك مساعي بعض البلديات لاستبقاء بعض الموريسكيين ممن تميزوا بقدرتهم الكبيرة على الإنتاج. انتصرت حجج المتعصبين لنظرية نقاء الدم ممن كانوا يرون أن أي موريسكي كان محل ريبة ويلطخ سمعة إسبانيا التي كان يجب أن تكون كاثوليكية صرفة. ولما كانت لوائح نقاء الدم تحظر إخفاء معلومة عن جد غير مسيحي قديم، مهما كان الجد بعيدًا، فلم يكن من المسموح بأي تهاون في القضية الموريسكية: من الأفضل طردهم جميعًا وعدم ترك «بذرة سيئة» في أراضى إسبانيا»

على ضوء الوثائق المحفوظة يورد كل من لابير وفينسنت أن عدد الموريسكيين المطرودين بلغ ٢٧٥ ألفًا. إذا أضفنا إليهم من هاجروا سرا فإن عدد المطرودين جميعًا يصل إلى ٣٠٠ ألف شخص. مصير الموريسكيين بعد الطرد هو موضوع الفصول القادمة من هذا الكتاب.

الجزء الثانى

الموريسكيون فى المنفى

لم يعد الموريسكيون بعد طردهم من إسبانيا موريسكيين. إن الكتابات التاريخية الأوروبية فقط هى التى تسميهم بهذا الاسم لأنهم هم أو أجدادهم كانوا موريسكيين عندما كانوا مقيمين فى إسبانيا. بعد وصولهم إلى البلاد التى هاجروا إليها اندمجوا فى المجتمعات الجديدة واختفى هذا الاسم تمامًا.

فى البلاد الأوروبية كان يُطلق عليهم لفظ «موريسكيون» أو «غرناطيون» إبان سنوات الطرد ١٦٠٩ - ١٦١٤، أما فى البلاد الإسلامية فلم تكن يُطلق عليهم هذه التسمية. سيكون اسمهم فى البلاد العربية «أندلسيين» كما هو الاسم الذى يطلق على أحفاد المهاجرين من الأندلس. وستكون لهم أسماء أخرى أكثر تحديدًا: الغرناطى، البالنسى، الثغرى (القادم من حدود أراغون وقطالونيا وفالنسيا) السرقسطى... إلخ. وقد احتفظ الموريسكيون بالألقاب الإسبانية لعائلاتهم خلال فترة طويلة: عائلات طرويل، وفالنسيانو، وثاراغوثانو... إلخ. على أن هذه الألقاب ستختفى بمرور الوقت لأنها أجنبية، وسيأخذ الموريسكيون لعائلاتهم أسماء أخرى عربية وإسلامية.

هذه التغيرات فى الأسماء تدل على شىء بخصوص اندماج التراث (الإسباني) الذى يحمله الموريسكيون ودرجة اندماجهم هم ونرياتهم فى المجتمعات الجديدة. احتفظ الموريسكيون ببعض التراث ذى الأصل الإسباني، لكنهم اندمجوا فى المجتمعات التى هاجروا إليها.

وجهة للنظر في الفصول القادمة هي وضع الموريسكيين المطرودين كمحور لدراستنا. لن نحاول فقط تتبع التراث الإسباني، وإنما لقتفاء أثر الموريسكيين كجماعة محددة في المجتمعات الجديدة. لكي نحدد ملامح الموريسكيين في المجتمعات الجديدة من الضروري أن نحدد الملامح الإسبانية التي تميزهم عن غيرهم، لكننا سنحاول أيضاً أن نضع الموريسكيين في صورة أشمل، داخل المجتمعات الإسلامية.

لذلك فإننا لن نتبع للترتيب الزمني بشكل دقيق عند الحديث عن بلاد الصغرى. لو أننا ادعينا الترتيب الزمني لتحديثاً أولاً عن فرنسا والأقاليم الإيطالية، إذ اضطر موريسكيو قشتالة إلى الذهاب إلى تلك المناطق، فلم يكن يُسمح للموريسكيين باصطحاب أطفالهم إلا إذا توجهوا إلى بلاد مسيحية. سندرس الموضوع تبعاً للترتيب الجغرافي الذي يحدد أشكالاً مختلفة للهجرة.

١ - المغرب حيث كان للموريسكيين مشروع سياسي مستقل في المدن - الجمهوريات: سلا وتطوان.

٢ - الجزائر، ففي هذا البلد يمكن أن نرى الشكل الاجتماعي للاندماج في نظام الإمبراطورية العثمانية التي رحبت بالموريسكيين.

٣ - تونس، التي اتخذ فيها الاندماج شكلاً أكثر تطوراً ولدينا وثائق عنه.

٤ - الأقاليم العثمانية الشرقية والدول الأخرى التي كان عدد المهاجرين الموريسكيين فيها محدوداً وأقل توثيقاً.

إن الاهتمام بالموريسكيين بعد طردهم ليس أمراً جديداً. بعض المؤلفين الإسبان المعاصرين للأحداث أمثونا بمعلومات، ولو أن هذه المعلومات مغرضة إزاء رغبة أولئك المؤلفين في تبرير قرار الطرد: تقول تلك المعلومات إن الموريسكيين لم يُستقبلوا بشكل جيد في البلاد الإسلامية، وإن المسلمين أشرار، وكانوا بمثابة عقاب إلهي ضد الموريسكيين الذين رفضوا اعتناق الدين المسيحي.

إلى وقت ليس ببعيد لم تكن الكتب المخصصة للموريسكيين تتضمن فصولاً عن مصير الموريسكيين في بلاد المنفى^(١). ربما كان المؤرخون الإسبان — دون وعي — يتجنبون الحديث عن مصير تلك الأقلية المضطهدة ويعتبرون أن مأساتهم قد انتهت بصدر قرار الطرد، دون أن يتساءلوا عن أحفادهم من العرب في البلاد الإسلامية. في السنوات الأخيرة فقط شهدنا اهتماماً علمياً بالموضوع نتجت عنه أبحاث عديدة ومهمة سنتحدث عن مؤلفيها تباعاً، وإن كنا سنذكر عناوين هذه المؤلفات في ملاحظات هامشية.

بالنسبة للمغرب يجب أن نذكر رسالة الدكتوراه التي أعدها غوثالبير بوستو والتي كان موضوعها توثيق تاريخ «جمهورية» رباط سلا الأندلسية، وقد نُشرت عام ١٩٧٤^(٢)، يجب أن نذكر كذلك رسالة رزوق الموسعة والتي نُشرت عام ١٩٨٩^(٣)، وقد درس فيها جملة الهجرات الأندلسية إلى المغرب رغم أنه وسّع الرسالة لتشمل بلاد المغرب العربي.

بالنسبة للجزائر اهتم السعدوني في السنوات الأخيرة بالهجرة الأندلسية التي حدثت في الفترة العثمانية^(٤).

أما في تونس فكان الاهتمام بالمهاجرين الأندلسيين أكثر قُدماً، وقد نتج عن هذا الاهتمام مجلدين مهمين يتضمنان دراسات سابقة^(٥). استمر هذا الاهتمام، وقد نُشرت أبحاث عن الأثر الأندلسي في تونس قبل ذلك. كان هناك باحثون إسبان اهتموا بالجماعة الأندلسية أو الموريسكية التي استوطنت تونس، أو بالنصوص التي كتبها الموريسكيون بالإسبانية، من أمثال الأب فرانثيسكو خيمينيث في القرن الثامن عشر^(٦) وأوليفر أسين بعد ذلك^(٧).

هناك بلاد هاجر إليها الموريسكيون وكثرت موضع دراسة من قبل الباحثين: فرنسا (لوى كاردايك)^(٨) وتركيا (عبد الجليل التميمي)^(٩) ومصر (عبد الرحيم عبد الرحمن)^(١٠).

أما عن موضوع توطين الموريسكيين ومن سبقهم من الأندلسيين خارج
إسبانيا فليست لدينا إلا دراسات لاثام Latham التي جمعها في مجلد واحد^(١١)
ونشرها عام ١٩٨٦.

حان الوقت إذن لتقديم موجز جيد عن هؤلاء المهاجرين الإسبان. إن
المقارنة بين الأوضاع المختلفة لتوطينهم في بلاد المهجر يمكن أن تمدنا بمعلومات
عن مئات الآلاف من أولئك المهاجرين وأحفادهم ويمكن أن تساعدنا أيضًا على فهم
الخطوط العامة لتاريخ إسبانيا.

الفصل الأول

المغرب

الوضع السياسى والاجتماعى للمغرب لدى وصول الموريسكيين

لكى نفهم موضوع وصول وتوطين الموريسكيين المطرودين من إسبانيا عامى ١٦٠٩-١٦١٤ يجب أن نضع فى الاعتبار حالة البلاد التى هاجروا إليها. لا نحاول أن نصف وضعًا سياسيا واجتماعيا متشابهًا كنتيجة لعدة قرون من العلاقات بين المغرب العربى وشبه جزيرة إيبيريا. لكن فى حالة المغرب بالتحديد هناك عناصر أساسية لعبت دورًا مهمًا فى وصول وتوطين الموريسكيين.

١ - الوضع السياسى المغربى.. العواصم

فى بداية القرن السابع عشر كان المغرب يشغل نفس الأراضى التى تشغلها المملكة المغربية فى القرن العشرين. ورث المغرب الأراضى التى حددتها عائلة الإدريسى منذ القرن الثامن حول مدينة فاس. تولت السلطة فى هذه المنطقة عائلات مختلفة اتخذت كل منها مدينة فاس كعاصمة. إذا كان المرابطون والموحدون قد شيدوا مدينة مراكش فى الجنوب فإن مراكش ستكون مجرد عاصمة ثانية للمغرب الذى تمتد أراضيه لتشمل كل أراضى المغرب العربى تقريبًا وتصل إلى الأندلس.

أدرك أواخر حكام الموحدين أن مدينة مراكش لا تقع فى وسط

إمبراطوريتهم الواسعة التي تمتد من طرابلس حتى سرقسطة، فشرعوا في بناء عاصمة ثالثة هي الرباط، لكنهم لم يتمكنوا من إتمام بنائها.

وخلال فترة حكم الأسر التي أعقبت فترة الموحدين (بنى مريد والوطاسيين والأشراف السعديين) احتفظت فاس بمكانتها دون أن تتخلى مراكش عن دورها كعاصمة.

عندما وصل الموريسكيون كانت كل من فاس ومراكش المركزين السياسيين المهمين في البلاد. في نهاية القرن ظهرت عاصمة رابعة: مكناس. كانت المدينتان الساحليتان رباط سلا وتطوان هما الميناءين اللذين كان للموريسكيين فيها دور بارز (لا يجب أن ننسى موانئ مغربية أخرى، بالإضافة إلى الموانئ التي كان البرتغاليون والإسبان يحتلونهم في القرن السابع عشر: مليلة وسبتة، وطنجة وأرسيله والمعمورة والعرائش). ولم تتمكن الرباط من استعادة دورها القوي كعاصمة فعلية إلا بعد الاحتلال الفرنسي في القرن العشرين إذ فضلها المحتلون على الدار البيضاء

إن ذكر المراكز العمرانية في المغرب مهم للغاية، فعند الحديث عن المغرب في القرن السابع عشر يجب أن نبدأ بتحديد مواقع المدن، فهي التي كانت صاحبة النفوذ الإسلامي في البلاد. عدا ذلك كانت هناك مناطق ريفية مرتبطة بنظام اجتماعي حضري نظمه - أو لم يعترض عليه - المهاجرون الأندلسيون. إلى جانب ذلك أقام معظم الموريسكيين في المدن أو في المجتمع الحضري في بلاد المغرب بشكل عام.

٢ - النظم الاجتماعية العامة في بلاد مغربية أخرى

كان للمغرب في القرن السابع عشر - رغم خصوصياته المميزة - نظام اجتماعي وسياسي شبيه بالنظام السائد في بلاد المغرب الدائرة في فلك الإمبراطورية العثمانية.

كانت الجزائر وتونس وطرابلس أيضًا مدنًا تمثل مساحات سياسية توافق دول الجزائر وتونس وليبيا حاليًا (ليبيا تسمية إيطالية في القرن العشرين).

في الواقع فقد تحددت على مدى القرن السادس عشر مساحات الدول المغاربية الأربع الحالية. هذه «المدن - الدول» والأراضي التابعة لها كانت تشمل حدود الممالك الثلاث الرئيسية في القرن الثالث عشر التي خلفها الموحدون: فاس وتلمسان وتونس، بمدنها المستقلة قبل طرابلس وبجاية وقسطنطينة.

شهدت القرون الوسطى الأولى علاقات لها خصائص مشابهة بين هذه الممالك المغاربية وبين قوى شبه جزيرة إيبيريا: مسلمو غرناطة والممالك المسيحية في أرغون وقشتالة ليون والبرتغال ونابارًا. وفيما يتعلق باندماج الموريسكيين، كان لكل من المغرب والولايات العثمانية في الجزائر وتونس وطرابلس تنظيمات سياسية واجتماعية متشابهة، على الرغم من اختلافاتها.

بين الممالك المغاربية في العصور الوسطى (فاس وتلمسان وتونس) كان للمغرب خاصية - أثرت على استقبال الموريسكيين - هي أنها ظلت مستقلة عن الإمبراطورية العثمانية التي كان لها نفوذ هائل في الجزء الغربي من البحر المتوسط منذ أوائل القرن السادس عشر. كانت الممالك الأخرى قد تراجع نفوذها أمام ضغط إسبانيا، في النصف الأول من القرن السادس عشر، حتى تحولت تلك الممالك إلى شبه مناطق واقعة تحت حماية إسبانيا التي احتلت تقريبًا كل الموانئ المغاربية الواقعة على البحر المتوسط: من باديس (مضيق بيليث دي لا غوميرا) حتى طرابلس. وقد استطاعت البرتغال احتلال موانئ المحيط الأطلنطي انطلاقًا من سبته.

أدى قيام إسبانيا باحتلال موانئ إستراتيجية إلى رد فعل مشترك من جانب المغاربة. بينما وجدت المغرب سندًا لحربها ضد إسبانيا الكافرة في حكم الأشراف السعديين ثم الأشراف العلويين (في القرن السابع عشر)، تحررت بلاد المغرب

الأخرى من الاحتلال الإسباني (عدا وهران ومزالكبير) بمساعدة بحرية وسياسية من جانب (الأخوين بارباروسا^(*) ودراغوت) الذين كان يساعدهم الأتراك العثمانيون في إسطنبول. خضعت الجزائر وتونس وطرابلس لحكم العثمانيين. أما المغرب فقد ظل مستقلاً في مواجهة الضغوط الخارجية التي مارسها العثمانيون في الجزائر من ناحية، وإسبانيا والبرتغاليون من ناحية أخرى.

ركز الباحثون كثيراً على الفروق السياسية التي نتجت عن هذا الوضع بالنسبة للإنسان المغربي. ومع ذلك فإن علينا أن نعدّل هذه الخصوصية المغربية بأن نؤكد أن المغرب كان شبيهاً بالبلاد المغاربية الأخرى، خاصة فيما يتعلق بنمط استقبال الموريسكيين الذين كانوا يتوافدون على مدى القرن السادس عشر، وخصوصاً بعد عملية الطرد في القرن السابع عشر. وعلى الرغم من انخفاض مستوى العلاقات الأخوية التي كانت موجودة في العصور الوسطى بين المغرب والشرق، بين فاس وتلمسان (كلمة «أخوية» تشمل التبادل التجاري والحروب) فإن تلك العلاقات استمرت خلال العصر الحديث (أي اعتباراً من القرن السادس عشر) كنتيجة لهجرة مواطني الجزائر (وهران وتلمسان) بعد الاحتلال الإسباني ثم الاحتلال التركي، وكنتيجة للتجارة البحرية مع دول البحر المتوسط الإسلامي وكنتيجة لأداء مواطني المغرب فريضة الحج وللوفود المغربية التي سافرت إلى المشرق، وكنتيجة لاستيعاب المجتمع المغربي للثقافة التركية في مجالات الفنون العسكرية والأزياء والأطعمة وغيرها. كان المغرب مستقلاً لكنه لم يكن منعزلاً. إن دراسة وضع الموريسكيين في المغرب تبين ذلك بوضوح.

(*) نستخدم هنا الاسم الذي درج المؤرخون على استعماله، أما الاسم الصحيح فهو بارباروخا (أي ذي اللحية الحمراء) بالإسبانية. (المترجم)

٣ - الموريسكيون في السياسة الخارجية المغربية

كان للمغرب هدف في «السياسة الخارجية» مشابه لهدف بقية الدول المغاربية: مواجهة عدوان المسيحيين والبرتغاليين. لهذا فقد تبنى المغرب سياسة تضامن مع بلاد العالم الإسلامي حتى إسطنبول، خاصة عن طريق مساعدة الموريسكيين في إسبانيا وتسهيل إقامتهم في بلاد المغرب وتوعيتهم بأن واجبهم الأول في وطنهم الجديد هو حمايته من المسيحيين. من هنا نفهم السبب في توطيئهم في المناطق الساحلية التي كانت الخط الأول في مواجهة الخطر في الموانئ القليلة التي كانت لا تزال في يد السلطات (سلا والمعمورة وتطوان)، وهو نفس ما حدث في بلاد المغرب الأخرى حيث تم توطيئ الموريسكيين في الموانئ أيضا (موستاغانم وشرجيل والجزائر وبجاية وعنابة وبنزرت وتونس وطرابلس ودرنة.. إلخ) وفي المناطق المتاخمة لها.

هذا يفسر أيضا إلحاق الموريسكيين الأندلسيين بالقوات البرية والبحرية كعنصر ضروري لتدعيم الوضع السياسي للمغرب، وهو نفس نظام الأتراك في إسطنبول التي قضى فيها كل من السلطان عبد المالك والسلطان أحمد المنصور عدة سنوات من شبابهما والتي جلبا منها خططا لتقوية الجيش المغربي نفذها السلطان أحمد المنصور.

هذا هو السبب في أن المغرب عهد إلى الأندلسيين بدور مهم في النشاط البحري الخارجي. لقد فرضت الهجمات المسيحية المتلاحقة وجود سياسة خارجية موحدة في بلاد المغرب العربي رغم اختلاف الموقع الجغرافي بينها. استمر المغرب في اتخاذ عواصمه في المدن الداخلية وليس على الساحل، وهو نفس ما فعلته الجزائر وتونس وطرابلس نظرا لعلاقتها بإسطنبول^(*) لكن المغرب سيواصل محاولته استرداد الموانئ وسيدخل في معارك نتائجها متغيرة ضد الإسبان

(*) ولماذا لم تتخذ إسبانيا ولا فرنسا عاصمتهما على الساحل؟. (المترجم)

والبرتغاليين. وقد أضفى الأشراف (السعديون في القرن السادس عشر، والعلويون في القرن السابع عشر) - بمساعدة الجماعات الدينية - على السياسة الخارجية المغربية طابعاً مناهضاً للمسيحية، وطنياً ودينياً في وقت واحد، يتفق مع الشعور السياسى والدينى للموريسكيين.

٤ - الموريسكيون في السياسة الداخلية للمغرب... عناصر اجتماعية

ورث المغرب في سياسته الداخلية - مثل بقية البلاد المغاربية - نظاماً تقليدياً للحكم تتمتع فيه ما يمكن أن نسميها «السلطة المركزية» بحكم العاصمة وضواحيها بشكل مباشر، وتمارس نفوذاً غير مباشر على القبائل الموجودة في المناطق الريفية. هذا النفوذ غير المباشر تمارسه السلطة المركزية من خلال حملات منتظمة يقوم بها الجيش الذى تُنَاط به مهام سياسية ومهمة جباية الضرائب. اندمج الموريسكيون في مجال السلطة المركزية في المدن وكعناصر في ذلك الجيش الداخلى الذى تستخدمه حكومة السلطان كأداة. كوّن الموريسكيون مجموعات خاصة في الجيش المغربى إلى جانب مجموعات أخرى ذات أصل أجنبى (أوروبيون دخلوا الإسلام وسود أو عبيد وقبائل تدفع ضرائبها في شكل مجهود يقوم به أشخاص).

في نهاية القرن السادس عشر استطاع سلاطين المغرب أن يدفعوا للجماعات المنخرطة في الجيش (كانت مشكلة الحكام هي كيفية تمويل الإدارة المركزية) رواتبهم ذهباً وفيراً من أموال الافتداءات البرتغالية بعد معركة عام ١٥٧٨^(*)، وبفضل إعادة استخدام طرق القبائل بعد طرد البرتغاليين من سواحل المغرب

(*) يشير المؤلف إلى معركة القصر الكبير التى انتصر فيها المغرب على البرتغال انتصاراً عظيماً وقُتل فيها ملك البرتغال وأسر عدد كبير من النبلاء والجنود البرتغاليين. (المترجم)

الجنوبية بفضل الحملات الناجحة ضد جنوب الصحراء وبفضل تصدير السكر إلى أوروبا وإلى جنوب الصحراء.

لذلك إذا أردنا أن نقوم بعملية تصنيف سياسى واجتماعى للمغرب لكى نفهم شكل انخراط المهاجرين الموريسكيين، فعلينا أن نضع فى الاعتبار أربعة عناصر:

١- السلطة المركزية التى استقبلت الموريسكيين ووفرت لهم أماكن الإقامة بما يتفق مع مصالحها العامة (الدفاع والجيش والسياسة والتجارة الخارجية والتنمية العمرانية.. إلخ) كانت السلطة المركزية تريد كذلك مراقبة الموريسكيين تحقيقاً لمصالح شخصية (فى الصراع بين المتطلعين إلى الحكم) أو عندما يسعى الموريسكيون إلى تحقيق استقلال فعلى (فى مدن بعيدة مثل تطوان ورباط سلا).

٢- فى المجال العمرانى كانت للموريسكيين مصالح تتفق مع مصالح عناصر اجتماعية أخرى: البرجوازيون والمغاربة الذين سيندمج الموريسكيون فيهم بمرور الوقت وكلما تعمقوا فى الثقافة العربية. هذه الطبقات العمرانية ستكون فى المغرب أوضح فيها من مدن مغربية أخرى، وستقاوم أحياناً مبدأ تقاسم السلطات السياسية والثقافية والاقتصادية، كما اتضح ذلك فى فاس ومراكش وتطوان وسلا.

٣- المحيط الريفى الذى وصل حتى أبواب المدن. فى هذا المجال لأنكاد نرى أن الموريسكيين قد اندمجوا فيه، فهو مجتمع محلى بنيته قوية تأسست على روابط القرابة أو على الجهود الدينية للأشراف. هناك حالة فردية لأندلسى تم قبوله كشخصية دينية فى الريف، ويمكن أن نفترض أن بعض الأفراد الآخرين والعائلات الأخرى قد تم قبولهم استناداً إلى روابط المصاهرة مع مغاربة محليين. لكن الاندماج هنا إما أن يكون كاملاً - بحيث تُفقد الهوية الأندلسية والقدرة على تشكيل جماعة خاصة - وإما أن يكون هناك رفض كامل من قبل المجتمع الريفى التقليدى فى المغرب.

٤- اندمج الأندلسيون - خاصة في البداية - كطبقة اجتماعية من أصل أجنبي مع اليهود والمسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام والأجانب الموجودين بشكل مؤقت). من الواضح أنه من بين كل هؤلاء «الأجانب» سيكون الموريسكيون أقرب الناس إلى أهل المغرب، نظرًا لروابط الدين والثقافة. معظم أبناء وأحفاد المهاجرين - ممن ولدوا في المغرب - لن يختلفوا كثيرًا عن بقية سكان المغرب.

هناك أمور تجمع بين اليهود المغاربة والموريسكيين: الاندماج في المجتمع الحضري بنشاطه التجاري وكون كلا المجموعتين «مختلفتين» ومن أصل إسباني. تكن الاختلافات بين الأغلبية المغربية والأندلسيين ليست دينية - كما هي حالة اليهود - ولم يقتصر نشاط الأندلسيين على تجارة الحرف بل شمل المجال العسكري والثقافة العربية الإسلامية التي كانت ممنوعة عن أتباع الديانة اليهودية^(*).

عندما وصل الموريسكيون إلى المغرب - وإلى كل البلاد المغربية - اندمجوا في مجتمع الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام (يطلق عليهم الأوروبيون لفظ «المرتدين»، وهو لفظ يستند إلى مفهوم مسيحي ولا يجب أن يُستخدم في الكتابات التاريخية) هؤلاء «العمال المهاجرون» كوّنوا في المغرب طبقة اجتماعية كبيرة كانت تتولى السلطة السياسية فعليًا باسم الأتراك في الولايات العثمانية بالجزائر وتونس وطرابلس. وفي المغرب لعبت تلك الطبقة العسكرية دورًا اجتماعيًا مهمًا خاصة في مجال القوات البحرية والتجارة الخارجية والداخلية.

اندمج الموريسكيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر في المرحلة الأولى في مجتمع المسلمين ذوي الأصول الأجنبية والثقافة الأوروبية، ولكن بينما

(*) الثقافة العربية الإسلامية تراث إنساني يستطيع أي إنسان - بغض النظر عن ديانته - دراسته. لم يكن هناك حظر على أن يدرس اليهود الثقافة العربية أو العلوم الإنسانية. أما إذا امتنع اليهود من تلقاء أنفسهم فليس هذا بسبب العرب المسلمين. (المترجم)

كان المتحولون إلى الإسلام يشكلون جماعة أجنبية محددة وكانوا أجنبيا في المجتمع المغربي فإن الأندلسيين كانوا يندمجون في المجتمع العربي في المغرب، يساعدهم على ذلك الأندلسيون القدامى الذين وصلوا في العصور الوسطى والذين كانوا قد اندمجوا تماما في المجتمع المغربي دون أن يفقدوا بذلك وعيهم بأصلهم.

كان للجيل الأول من الموريسكيين في القرن السابع عشر شكل أجنبيا مسلمين أو متحولين إلى الإسلام، ولهذا كان من الشائع رؤيتهم بين الأجنبيا، سواء المسلمين ممن كانوا يشاركون في أنشطة عسكرية وبحرية، أو ممن كانوا يتواجدون بشكل مؤقت كالمترجمين والسفراء. كان الموريسكيون في المغرب أهل حدود وأقاموا في المدن الساحلية (رباط سلا وتطوان) كما أقاموا في مدن ساحلية في بقية البلدان المغربية.

وكما كان الموريسكيون الساحليون في الجزائر وتونس وطرابلس يقيمون بالقرب من أماكن تواجد السلطة السياسية في المراكز الساحلية، أقام الموريسكيون في المغرب أيضا في مناطق تقع بين العواصم الداخلية (فاس ومراكش) والخارج - الذي كان منه الصديق والشريك في التجارة والعدو - ذلك «الخارج» الذي كان يمثله البحر والمواقع الإسبانية والبرتغالية في الأراضي المغربية.

من هنا تأتي التوترات التي كان الموريسكيون يشاركون فيها سكان المناطق البعيدة عن السلطة المركزية المغربية والتي كانت تشكل طبيعة علاقات هذه السلطة بالخارج. إن التوتر الناتج عن الإقامة «على الحدود» يُضاف إليه ضغط الريفيين على كل المناطق الحضرية في المغرب.

هذا الوضع سيضيق على الأندلسيين في المغرب - وفي البلاد المغربية بشكل عام - طابعا خاصا داخل المجتمعات المغربية خاصة في القرن السابع عشر في المغرب. كان الموريسكيون يقيمون في الشريط الساحلي الضيق بجوار السلطة المركزية (القصر والجيش والعاصمة) وبالقرب من البحر ومدنه التجارية

الغنية، فى مناطق يتم فيها التبادل التجارى (بين المسلمين ومع أوروبا). كان الأندلسيون جزءاً من مجتمع مسلم دولى وعربى، منفتح على تيارات مغربية وشرقية وأوروبية.

هكذا يمكن أن نرسم صورة للمجتمع المغربى يمكن من خلالها أن نفهم وضع الموريسكيين فى بلاد المغرب. من الواضح أنه حسب الحالات وحسب العصر يختلف مستوى وجود عنصر من العناصر المذكورة. لكن هذه العناصر ستكون موجودة دائماً. يمكن أن نقول نفس الشيء أيضاً عن الجزائر وتونس، ستتغير فقط نسبة وجود كل عنصر من هذه العناصر فى ظروف سياسية واجتماعية معينة.

عدد المهاجرين وطريق الهجرة

أ- تقييم عددى للمهاجرين الموريسكيين

إذا كان من المهم تحديد ملامح المجتمع المغربى الذى هاجر إليه الموريسكيون وإبراز عناصره فيجب أن نكمل الصورة بتقديم بيانات محددة عن المهاجرين. لدينا مصادر قليلة مكتوبة وصلت إلى عصرنا الحالى.

كم عدد المهاجرين الذين وصلوا إلى المغرب؟ ومن أين وصلوا؟ وكيف وصلوا؟ ومن هم؟. كل هذه أسئلة لم تستطع الوثائق المعاصرة للأحداث أن تجيب عليها بشكل تام. علينا أن نستنتج البيانات بافتراضات نعلم أنها ضعيفة أحياناً لكن قابليتها للتصديق واضحة. إن واقعية هذه الافتراضات ستتضح فى المستقبل أو سيتم تصحيح هذه البيانات على ضوء وثائق جديدة أو بافتراضات أكثر قابلية للتصديق على ضوء البيانات المعروفة.

كم كان عدد الموريسكيين - ممن طُردوا خلال أعوام ١٦٠٩-١٦١٤ - الذين استوطنوا فى المغرب؟. اعتدنا سماع رقم أربعين ألفاً ورقم عشرة آلاف

ووصلوا إلى تطوان عام ١٦١٣ وفق تقديرات دوق مدينا سيدونيل. العدد الكلى صعب التحديد لأسباب عديدة.

من ناحية كانت مراكز الاستقبال عديدة بعضها خارج المركز الحضرية التى لدينا وثائق عنها بحيث إنه من النادر أن تكون لدينا أرقام، وهذه الأرقام ليست قابلة للتصديق (سلا رباط وتطوان وفاس)؛ إن استمرار هجرة الموريسكيين إلى المغرب قبل القرن السادس عشر أو بعد سقوط غرناطة أو بعد حرب البشيرات فى تقاطر لم ينقطع على مدى القرن السادس عشر بل وفى السنوات التى سبقت عملية الطرد... كل ذلك أدى إلى إطلاق كلمة «أندلسى» فى المغرب على أى شخص قادم من شبه جزيرة إيبيريا وعلى أبنائه وأحفاده. لهذا فالوثائق المغربية ليست محل ثقة فى هذا الجانب.

الوثائق الأوروبية تكون أكثر دقة عند ذكر المكان الإشباني الذى طُرد منه الموريسكيون خلال أعوام ١٦٠٩-١٦١٤، لكن هذه الوثائق تجهل الطريق الذى سلكه المطرودون بعد مغادرتهم الأراضى الإشبانية.

فعلى سبيل المثال لا يمكن أن نعرف مصدر الخبر العجيب الذى ذكره تاجر ألماني فى إسطنبول نحو عام ١٥٦٠ حين قال إنه فى فاس (هل يقصد مدينة فاس أم المملكة كلها؟) هناك نحو ثمانين ألف موريسكى إشباني على استعداد لاعتناق المذهب البروتستانتي لمضايقة محكمة التفتيش^(*). سبب اعتناق المذهب البروتستانتي ضعيف وافتراضى من قبل التاجر الألماني، لكن العدد الكلى للأندلسيين فى المغرب نحو عام ١٥٦٠ يمكن أن يكون له أساس، ففى إسطنبول كانت هناك بيانات محددة عن عدد الموريسكيين فى إسبانيا.

(*) لو أن الأمر يتعلق بمضايقة محكمة التفتيش لم يكن هناك داعٍ لاعتناق المذهب البروتستانتي، فمحكمة التفتيش سخطت على الموريسكيين لتمسكهم بالإسلام. لا نظن إلا أن المواطن الألماني كان يتحدث على غير أساس. (المترجم)

لهذا يمكن أن نفترض واقعية أن رقم أربعين ألفاً الذي يتحدث عنه فونسيكا يمثل الحد الأدنى. وبالفعل يبدو أن العدد الكلي للموريسكيين الذين وصلوا إلى المغرب يتراوح بين سبعين ألفاً ومائة ألف كحد أقصى.

لكي نقوم بهذه الإحصائية، ولكي نصل إلى هذه الأرقام، علينا أن نعتمد على الرقم الإجمالي للموريسكيين أي ثلاثمائة ألف (يزيد عن رقم ٢٧٥ ألفاً نتحدث عنه إحصائيات عمليات الطرد إذا أضيف إليه عدد الموريسكيين الذين لم يتم إحصاؤهم في السنوات السابقة على عملية الطرد)، ويجب أن نعتمد أيضاً على الرقم الكلي للموريسكيين في تونس وعددهم مائة ألف.

إننا إذا وزعنا ثلاثمائة ألف موريسكي على البلاد الرئيسية التي استقبلتهم - مع الوضع في الاعتبار الأعداد القليلة التي استقرت في أوروبا وتركيا والمشرق، وأعداد الذين ماتوا أو اختفوا في أثناء السفر - فإن أعداداً متساوية قد وصلت إلى الجزائر وتونس (حيث كان وجود الموريسكيين منظماً وواضحاً)، والمغرب حيث اندمج الموريسكيون وسط المجتمع المغربي بفضل وجود جماعات أندلسية سبقتهم إلى هناك في فترات ماضية. يجب أن نضع في الاعتبار عامل القرب الجغرافي لكي نؤكد أن عدد الموريسكيين الذين وصلوا إلى المغرب لا يمكن أن يكون أقل من عدد الموريسكيين الذين هاجروا إلى تونس أو إلى الجزائر.

يمكن أن نحسب التوزيع النسبي للثمانين ألفاً من الموريسكيين المهاجرين إلى المغرب على مناطق تطوان والشاون ورباط سلا (بالإضافة إلى المهاجرين إلى العرائش والمعمورة علمي ١٦١٠، ١٦١٤). سيكون عددهم أربعين ألفاً (هنا يختلط الأمر، فلا ندري نسبة الموريسكيين القادمين حديثاً إلى الأندلسيين الذين كانوا موجودين قبل ذلك) رغم أهمية تلك المناطق، فهي الأكثر توثيقاً، فإننا لا نستطيع أن نغفل أولئك الموريسكيين الذين ذهبوا إلى فاس ومراكش وإلى مناطق أخرى اندمجوا فيها بصورة أسرع مع السكان المحليين، سواء جاءوا من وهران وشرق المغرب أو من المراكز الساحلية على البحر المتوسط والمحيط الأطلنطي.

ب- الطرق التي سلكها المهاجرون الموريسكيون إلى المغرب

الطرق التي سلكها المهاجرون المطرودون من إسبانيا إلى المغرب معروفة. كان أول من طبق عليهم قرار الطرد هم موريسكيو فالنسيا، وقد استقلوا السفن التي حملتهم مباشرة إلى بلاد المغرب. كان الميناءان اللذان توجهوا إليهما هما وهران والمرسى الكبير اللذين كانا تحت السيطرة الإسبانية شرقي الجزائر. كانت هناك نية في إدخال الموريسكيين إلى أراضي المسلمين المحيطة بوهران حتى يتوجهوا إلى تلمسان (على مسافة ١٥٠ كيلومترا إلى الجنوب الغربي) أو إلى فاس (على مسافة ٥٠٠ كيلومترا) بعض السفن الخاصة أنزلت الموريسكيين مباشرة في مينائي موستاغانم وأرزيو الجزائريين القريبين من وهران.

من الواضح أن السلطة الإسبانية في وهران، التي كانت علاقتها متوترة بجيرانها، لم تكن قد اتخذت أدنى استعداد لكي تستقبل المسلمين المهاجرين في أراضيها. كان المهاجرون العزل بعد مغادرتهم أسوار وهران يجدون أنفسهم في منطقة ريفية غريبة عليهم، وكانت ملابسهم ولغتهم تدل على أنهم إسبان، وبالتالي كانوا يقعون فريسة للقبائل والسكان الريفيين في المنطقة. سنتحدث فيما بعد، في الفصل الخاص بالجزائر، عن ذلك الوضع المأساوي الذي أدى إلى رفض الموريسكيين - الذين كانوا لا يزالون في إسبانيا - السفر إلى وهران بحراً. لكننا نعلم من خلال معاصرين للأحداث أن سلطان المغرب - بعد أن علم بما حدث - أرسل جيشاً محلياً لمعاقبة الزعماء المحليين ممن قاموا بالاعتداء على الموريسكيين ولكي يحمي المهاجرين.

ليس من السهل أن نتعرف على الإطار الذي تمت فيه تلك «الحملة التأديبية» وقت أن كانت المغرب غارقة في الحرب بين مولاي الشيخ ومولاي زيدان، ووقت أن كانت منطقة وهران التي تضم موستاغانم وتلمسان - على الأقل من الناحية النظرية - تابعة للجزائر. لكن إذا كانت هناك حملة قد أرسلت من فاس

فمن الطبيعي أن يحتفى بها موريسكيون كثيرون للانتقال إلى فاس، ونظن أن السلطات التي وفرت لهم الحماية قد ضمتهم إلى جيشها. لكن من المحتمل أيضًا أن يكون موريسكيون كثيرون قد استقروا في المدن القريبة (كانت هناك في تلمسان جالية أندلسية قديمة) أو أنهم توجهوا إلى الشرق ناحية مدينة الجزائر.

وبالفعل فإن الإسبان قد استمروا في إنزال موريسكي قشتالة ومرسية في وهران حتى نهاية عملية الطرد. لكن ليست لدينا حتى الآن وثائق حول وجود أندلسيين في المغرب شرقي فاس (ورسيف وتازا - بحصنها الذي يعود إلى القرن السادس عشر والذي ربما شيده ودافع عنه الأندلسيون في عصر مولاي أحمد المنصور - وتوريت وديبودو).

وقد أحسن المقرئ التلمساني الذي كان موجودًا في فاس حتى عام ١٦١٨ (١٠٢٧ هجرية) وأنهى كتاب نفح الطيب في مصر عام ١٦٥٩ (١٠٣٨ هجرية)، أحسن تلخيص هجرة الموريسكيين عبر ذلك الطريق، وهو أسوأ طريق سلكه موريسكيون مهاجرون.

ج- النص الذي كتبه المقرئ عن توطين الموريسكيين في العالم الإسلامي

«خرج آلاف إلى فاس، وخرج آلاف من وهران إلى تلمسان، وخرجت جموع منهم إلى تونس. أثناء الطريق اعترضهم البدو وأناس لا يخشون الله في تلمسان وفاس واستولوا على ثرواتهم ولم يسلم الكثير منهم من عمليات السلب. أما الذين توجهوا إلى تونس وضواحيها فقد وصلوا كلهم سالمين.

شيد الموريسكيون قرى ومساكن في أراضٍ لم تكن عامرة، كما شيدوا بيوتًا في تطوان وسلا ومنتجة بالجزائر. واتخذ سلطان المغرب البعض منهم جنودًا له. أقام بعضهم في سلا، وكرس بعضهم حياته للجهاد في البحر، وذاع صيتهم في الدفاع عن الإسلام. حصنوا قلعة سلا، وأنشأوا فيها قصورًا وحمامات وبيوتًا.

وصلت جماعة منهم إلى إسطنبول ومصر وإلى الشام وإلى بلاد إسلامية أخرى هذا هو حال الموريسكيين الآن».

هذا النص الذي كتبه معاصر للأحداث عظيم الفائدة.

يجمع المقرئ في كتابه كل تاريخ الأندلس الذي ينتهي بتاريخ المهاجرين الأندلسيين المعاصرين له. إن الفقرة التي ذكرناها تمثل خاتمة لتاريخ الأندلس بعد سقوط غرناطة. هذا هو الإطار الذي يندرج فيه النص الذي نتحدث عنه.

إنه يصف هجرة الأندلسيين وتوطينهم بعد عشرين عامًا من وقوع الأحداث بعد أن كان الموريسكيون قد تم توطينهم بالفعل في بلاد العالم الإسلامي وعندما كان التوطين أمرًا واقعا قد استقر. لهذا فإن المقرئ يحدد توزيعًا متوازنًا للمهاجرين: جماعة كبيرة في تونس وآلاف في المغرب (فاس) وفي الجزائر (إن المؤلف وهو تلمساني المولد يحدد عاصمة المغرب الأوسط في تلمسان لا في الجزائر، رغم أنه يعترف بعد ذلك أن الأندلسيين قد استوطنوا في متيجة أو السهول التي تحيط بمدينة الجزائر)، وفي تركيا (إسطنبول والبلقان والأناضول) وسوريا الكبرى (أى سوريا وفلسطين ولبنان، وربما منطقة آدنة Adana في تركيا) ومصر وبلاد إسلامية أخرى لا يحددها.

هذا التوزيع - وإن كان غير محدد وغير شامل - معناه وجود تناسب في توزيع الموريسكيين. ليس لهذا التوزيع دقة التقارير الخاصة بعملية الطرد، لكن المؤلف معاصر للأحداث وعلى دراية بكل ما يتعلق بالأندلس ويتمتع بالرؤية الواسعة للمؤرخ وللرحالة في الشرق والغرب وقد عايش أحداث هجرة الموريسكيين من موقعه في العاصمة المغربية كموظف في فاس.

لذلك فإن شهادة المقرئ حول الصعوبات التي واجهها الموريسكيون للوصول إلى تلمسان (قادمين من وهران) وإلى فاس (قادمين من موانئ ساحلية) لها أهمية كبيرة وتؤكد مقاومة البدو عند وصول أولئك الغرباء. تؤكد أيضًا أن

الريفيين المغاربة كانوا يسعون للحصول على الأموال والأمتعة التي يحملها الموريسكيون، ولم يكونوا يسعون إلى قتل الموريسكيين كما كان يقول لابيير استناداً إلى شهادة معاصرين إسبان (فونسيكا وروخاس). هذان انماصران ربما وصلت إلى علمهما حوادث موت بسبب الجوع في بلاد المغرب، وربما كانا يحاولان تبرير بعض الأعمال الوحشية التي ارتكبت في إسبانيا خلال عملية الطرد، كذلك التي ارتكبتها مسيحيون (إسبان وأجانب) لدى صعود الموريسكيين إلى السفن، وخلال الإبحار وعند رسو السفن في السواحل المغربية.

يكفى أن نتذكر عمليات النهب التي تعرض لها موريسكيو إيلشي على يد الكونت بحجة مرافقتهم حتى مكان السفينة، أو على يد قباطنة السفن الذين أغرقوا الموريسكيين في البحر لكي يستولوا على أموال من بقوا أحياء منهم، وهذا ما فعله خوان ريبييرا القطالوني والذي حُكم عليه بالإعدام من جراء ذلك، أو القنصل والتاجر الفرنسي في مايوركا غرينير، أو أولئك الذين تركوا الموريسكيين عرايا في السواحل التونسية، أو أولئك الذين حملوا الموريسكيين عمداً إلى تونس بدلاً من فرنسا بعد أن تفاضوا سعر الرحلة إلى فرنسا.

بعد أن قدمنا نص المquiry لكي نتفهم الصعوبات «في البحر» التي لقيها الموريسكيون «في البر» [ما تعرض له الموريسكيون في البحر سنتحدث في الفصل الخاص بفرنسا]، علينا أن نتعرف على الطرق الأخرى للوصول إلى المغرب.

د- طرق أخرى للوصول إلى المغرب. مهاجرون مؤقتون

كان إتزال المطرودين في ميناء مسيحي ثم اقتيادهم إلى خارج أسوار الميناء، في أراض مغربية، هو الحل الأسهل بالنسبة للسلطات الإسبانية، كما رأينا في حانة وهران. لكن الأخطار الناجمة عن هجوم السكان الريفيين أو العرب جعلت الموريسكيين يرفضون ذلك الحل. كانت الموانئ الإسبانية [البرتغال حينئذ كانت

تابعة للتاج الإسباني] في سبتة ومليلة تذل تلك الصعوبة، لقربها من مدينة تطوان (على بعد ٤٠ كيلومترا عن سبتة وعلى مسافة ٦٠ كيلومترا من طنجة).

كان الموريسكيون حينئذ يخشون أن يطبق عليهم القرار الخاص بترك أبنائهم الصغار في إسبانيا إن هم توجهوا إلى بلاد إسلامية، ولهذا كانوا يفضلون التوجه أولا إلى بلد مسيحي كمرحلة أولى. هذا يفسر لنا لماذا لم تكن المغرب - على الرغم من قربها الجغرافي - هي الوجهة المباشرة للموريسكيين. ومع ذلك فقد توجه ٤٠٦٧ شخصا من إشبيلية إلى طنجة، وتوجه ٤٢١٢ شخصا إلى سبتة. البعض منهم استمر هناك لفترة أو عادوا إلى سبتة حيث تبدو آثارهم خلال أكثر من عقد من الزمان حسب السجلات والوثائق الأخرى المحفوظة.

هناك شواهد أيضا على حدوث عمليات إنزال في أماكن أخرى على الساحل المغربي. قبل عملية الطرد استطاع بعض الأشخاص إخفاء هويتهم كموريسكيين والوصول إلى المواقع البرتغالية ثم الهروب إلى البلاد الإسلامية: هذه هي حالة شخص من هورناتشوس وأقاربه في سبتة عام ١٦٠٧، وحالة الحجري بيخارانوا عام ١٥٩٨. بعد صدور قرار الطرد لم تعد هناك ضرورة لهذه الحيلة. على العكس استطاع بعض الموريسكيين مخالفة القرارات التي تحظر عليهم اصطحاب أطفالهم الصغار إذا أرادوا السفر إلى بلاد إسلامية ووصلوا مع أبنائهم إلى السواحل المغربية.

كان هذا هو وضع موريسكيين كثيرين استقلو سفنا خاصة لتجار كانوا يسعون إلى توصيل الموريسكيين من ملقة إلى تطوان أو الحسيمات، على الرغم من التعاقد على الذهاب إلى مرسيليا. كان الموريسكيون يطلبون ذلك، وفي بعض الأحيان كانوا يعتذرون ويطلبون التوجه مرة أخرى إلى بلد مسيحي، وهو ما حدث مع ٤٨٠ شخصا وصلوا إلى طنجة في يونيو عام ١٦١١ ثم توجهوا إلى إيطاليا، وهي حالة أشخاص استقلوا السفينة في إقليم الباسك الفرنسي بعد طردهم ثم توجهوا إلى موانئ مغربية.

كانت الموانئ المغربية الرئيسية المستعدة لاستقبال سفن أوروبية هي الحسيمات وتطوان والمعمورة والعرائش، قبل أن يحتلها الإسبان، وجنوب المغرب حتى أغادير. لا نعرف هل كانت سلا تستقبل المهاجرين القادمين من البحر مباشرة أم عن طريق البر، وفقاً للقضية التي أثارها غوثاليس بوستو، فهناك بحارة من سلا اشتركى منهم الموريسكيون الذين هوجموا في البحر عندما كانوا يستقلون سفينة فرنسية. من الطبيعي أن يبقى الموريسكيون - إذا استطاعوا - في تلك الموانئ أو المناطق الساحلية (تطوان - الشاون، رباط سلا) وألا يتوغلوا في الداخل إلا إذا كانت أمامهم فرصة أفضل توفرها لهم علاقات القرابة (يحكى بيخارانو أن الأندلسيين الذين كانوا هناك في مراكش استقبلوه في مراكش بالفرح والسرور، وأنه قد تزوج من أندلسية)، أو توفرها خدمة السلطان أو بعض ذوى السلطة المحليين في فاس ومراكش وغيرها. إن جملة خوان لويس دي روخاس الشهيرة التي يشير فيها إلى أن الموريسكيين قد أقاموا بالقرب من الحصون الإسبانية في المغرب «لكي يتنفسوا هواء إسبانيا» يبدو أنها غير منطقية. كان الموريسكيون يقيمون في الأماكن التي يُسمح لهم بالإقامة فيها، وكانوا يتجنبون الدخول إلى أعماق البلاد إلا إذا توافرت لهم فرص أفضل.

هذا لا ينفي بالطبع حنين الموريسكيين إلى ما تركوه في إسبانيا. هناك حالات لمحاولات قام بها أشخاص للعودة إلى إسبانيا، أو على الأقل، للتوجه إلى المواقع الإسبانية في بلاد المغرب. تحكى بعض أمثلة عن موريسكيين قدموا من تطوان وحاولوا العودة إلى إسبانيا عن طريق سبتة. كانت إسبانيا تتبع سياسة تحد من رغبة الموريسكيين في العودة: كانوا يرسلون الموريسكيين إلى العمل في تجديد السفن. كانت العقوبة في البلاد الإسلامية تفوق ذلك، حيث كان من يُعرب عن رغبته في التحول إلى المسيحية يواجه عقوبة الموت. يبدو أن ذلك هو ما حدث لبعض الموريسكيين مثل فرانشيسكو تريغو في تطوان وموريسكي آخر من فالنسيا.

يجب أن ننهي هذا الفصل الخاص بعدد المهاجرين الموريسكيين في المغرب وبالطرق التي سلكها المهاجرون لكي يصلوا إلى المغرب، بتقديم ملاحظة عامة: كان المغرب في بعض الحالات يمثل مرحلة أولى انتقل بعدها الموريسكيون إلى بلاد إسلامية أخرى.

كان المغرب مرحلة انتقالية في العصور الوسطى بالنسبة لكثير من المهاجرين الأندلسيين الذين استقروا بعد ذلك في الجزائر أو في تونس أو في المشرق. بعد استيلاء المسيحيين على غرناطة اجتازت مجموعة من الأندلسيين الرباط ووصلت إلى تونس عام ١٤٩٦ (٩٠٢ هجرية) كما حدثنا أندلسي من تونس بعد ذلك بقرن ونصف من الزمان.

مرّ تجار وبحارة أندلسيون بتونس لأغراض التجارة، كما هي حالة القبطان موصول أو موسور الرئيس عام ١٦٢٣، وحالة قبطان من سلا يُدعى إبراهيم الرئيس عام ١٦٣٦. استقر بعض الموريسكيين الآخرين في بلاد إسلامية أخرى لأسباب مختلفة، مثل الحجري بيخارانو الذي خرج من المغرب في بعثة دبلوماسية إلى المشرق ودول الغرب وربما استقر به المقام في تونس. هناك دبلوماسي آخر من أصل أندلسي ذكره فولتير هو الأدميرال عبد القادر بيريث في القرن الثامن عشر والذي مات في ظروف غامضة في لندن عام ١٧٣٨.

بعد عملية الطرد بسنوات استقر شخص من سلا في تونس وكانت له أسرة ذات نفوذ ما زالت إلى اليوم: بن عاشور. لا يجب أن ننسى نوعين تقليديين من المهاجرين خرجوا من المغرب ولم يعودوا إليها أبدًا: الذين توجهوا لأداء فريضة الحج في مكة واستقروا في الشرق أو ماتوا في أثناء السفر، والأسرى لدى المسيحيين والذين ماتوا كعبيد أو في العمل في السفن في أثناء الأسر.

هجرات سابقة وشخصيات موريسكية في المغرب

١- هجرة الأندلسيين إلى المغرب في العصور الوسطى

لا نحاول هنا أن نكتب تاريخ كل المهاجرين الأندلسيين إلى المغرب، بدءًا من ثورة ربيع قرطبة عام ٨١٧ (٢٠٢ هجرية) التي كانت نقطة انطلاق في أن تتحول فاس إلى عاصمة بفضل الأندلسيين. إن تاريخ الهجرات الأندلسية قد درسه المؤرخ المغربي محمد رزوق، خاصة فيما يتعلق بالهجرات التي أعقبت سقوط غرناطة وحرب البشيرات في نهاية القرن الخامس عشر وعلى مدى القرن السادس عشر.

هذه الهجرات الدائمة أو المؤقتة كانت تتجه عادة إلى مراكش اعتبارًا من القرن الحادي عشر، بعد أن جعل المرابطون ثم الموحدون من هذه المدينة عاصمة لإمبراطوريتهم الواسعة التي كانت تشمل جزءًا كبيرًا من الأندلس الإسلامية. أدت النوازل السياسية التي تعرض لها المسلمون في الأندلس (احتلال البرتغاليين والقشتاليين والأراغونيين لبلاد إسلامية من الغرب الأندلسي ووادي نهر الوادي الكبير حتى مرسية وفالنسيا وجزر البليار) أدت إلى حدوث هجرة أندلسية كبيرة اتجهت إلى المغرب. كانت مدينة القصر الكبير نقطة تمرکز مهمة للموريسكيين.

ربما بدأ في تلك الفترة أن يُعتبر الأندلسيون كجماعة خاصة مميزة داخل «البرجوازية» المغربية في المدن وفي تونس بعد حكم الموحدين.

هذه الخاصية المميزة للجماعة الأندلسية ستعكسها هجرات أخرى حدثت نتيجة للحروب ولأستلاء المسيحيين على غرناطة ثم ثورة البيازين التي سبقت قرار ملك قشتالة إرغام المسلمين على اعتناق المسيحية في نهاية القرن الخامس عشر. وبالفعل يُنسب إلى الأندلسيين إعادة تأسيس مدينة تطوان على يد المنداري ورفاقه. كانت تطوان قد دمرها الإسبان وتحولت إلى باب رئيسي دخل منه الموريسكيون إلى المغرب في القرن السادس عشر، وإلى مركز بالغ الأهمية تنطلق منه الهجمات على السواحل الإسبانية.

فى إسطمبول كانوا يعرفون أن تطوان - مثل الجزائر - كانت تشكل أفضل مركز للمعلومات عما يحدث فى إسبانيا مع المسلمين، خاصة بمساعدتهم لثورة البشرات ١٥٦٨ - ١٥٧٠. وقد أدى فشل تلك الحرب فى النهاية إلى تدفق سيل آخر من المهاجرين الأندلسيين إلى المغرب، وقد انضم المهاجرون الجدد إلى جيش السلطان أحمد المنصور.

تحدد تلك الأحداث الكبيرة المراحل الرئيسية لحركة الهجرة الأندلسية إلى المغرب، وكانت تلك الهجرة بمثابة إعداد للهجرة التى حدثت فى أعقاب عملية الطرد الكبرى بين عامى ١٦٠٩-١٦١٤.

٢- الأمل فى العودة إلى إسبانيا ومساعدة الأندلسيين للمسيحيين حركة «الأندلسيين» الدينية

فى إسبانيا كان هناك من يعتقد أن هجرة الأندلسيين مؤقتة. فى عام ١٥٤٥ نشر قرار عفو لصالح الموريسكيين فى فاس وفى أماكن أخرى من المغرب بهدف تشجيعهم على العودة إلى إسبانيا. وفى عام ١٥٦٦ اعتقد أعضاء محاكم التفتيش أنه إذا أصدر الملك «عفوًا عامًا عن أولئك المرتدين عن المسيحية» فإنهم سيعودون من مملكة فاس التى فروا إليها.

أما الموريسكيون فكانوا يحلمون بالانتقام وبعودة السيادة الإسلامية على إسبانيا، وهذا ما عبروا عنه فى «نبوءات» أو كما يقول شخص غرناطى يُدعى زكريا عام ١٥٦٩ فإن المسلمين موجود فى كتبهم وفى حساباتهم الفلكية أن هذه البلاد ستضيع مرة أخرى وسيحكمها المسلمون القادمون من بلاد البربر.

ستأتى من بجاية ووهران وسبّة القوات الغازية إلى إسبانيا وتتبع نفس الطريق الذى سلكه طارق الفاتح.

وستظهر فى مضيق جبل طارق قنطرة من النحاس سيعبر عليها المسلمون وسيستولون على إسبانيا كلها حتى غاليتيا.

كان هذا بالتأكيد هو أمل الموريسكيين، خاصة قبل حرب غرناطة وقبل عملية الطرد الكبرى. واستطاع السلاطين السعديون الذين يدعمهم المهاجرون الأندلسيون عام ١٥٧٠ الاستفادة من آمال الأندلسيين في تحقيق مشروعاتهم التوسعية التي اتجهت إلى طرق قوافل جنوب الصحراء وإلى تقوية الأسطول الذي سيتوجه لاستعادة إسبانيا وإلى القلاع الإسبانية على الساحل المغربي.

لكن من المعلوم أن المهاجرين الأندلسيين كانوا يتمنون تحقيق تلك المشروعات، ومنهم السفير عبد الله دودار الغرناطي الذي كان جندياً في إيطاليا وكان يعرف عدة لغات. ذهب إلى بلاط لندن يطلب مساعدة إنجليزية هولندية ضد إسبانيا؛ سيكون من نصيب إنجلترا الاستيلاء على المناطق التي تحتلها إسبانيا في أمريكا، وستستولي المغرب على إسبانيا.

كان للأندلسيين بالفعل وزن كبير في السياسة المغربية طوال عهد مولاي أحمد المنصور، ليس في المجال العسكري والبحري فقط (كان الأندلسيون يدعمون مشروع السلطان لبناء دار لصناعة السفن في المعمورة التي أخلت من سكانها بعد هجوم الإسبان عام ١٦١٤، وقد وجدنا الأندلسيين يتزعمون حركات ريفية مثل تلك الحركة التي سميت بالتحديد «الأندلسيون».

يعود أصل أولئك المتدينين الأندلسيين إلى تيارات كانت موجودة في الأندلس في القرن الحادي عشر (الظاهريون من أتباع ابن حزم القرطبي، وهي حركة فنّدها أبو بكر بن عربي الإشبيلي في القرن الثاني عشر) وكان ذلك التيار يرفض وجوب الإيمان بمحمد (على أساس أنه شخص مخلوق)^(٥) بجانب خالقه وهو الله. ورغم الأصل الإسلامي للحركة فإننا لا يمكن أن نرفض أن هذا المبدأ يقترب من المسيحية، وهو هنا شبيه بمحاولات لتقريب المواقف نشأت في نفس تلك الفترة بين

(٥) هل هي حركة «قرآنيين»؟ نفهم أن المقصود هنا هو رفض السنة كمصدر للتشريع. (المترجم)

الموريسكيين في شبه الجزيرة وكان من نتائجها مخطوطات وكتب رصاصية، عُثِرَ عليها في جبل سكرومونتى بغرناطة، وإنجيل برنابا.

كان زعيم تلك الحركة هو محمد الأندلسي وكان إصلاحياً متعصباً وعدواً للفقهاء ولرجال الدين يتبعون المذهب المالكي السائد في بلاد المغرب الإسلامي. انتشرت حركته فوصلت إلى مراكش وسلا ومكناس وفاس. مات محمد الأندلسي في مراكش عام ١٥٧٦ (٩٨٤ هجرية) إثر ثورة شعبية دعمتها السلطات. كانت الحركة تتمتع بدعم واسع من المغاربة والأندلسيين، وهو ما يؤكد وزن الأندلسيين في المجتمع الحضري المغربي في نهاية القرن السادس عشر^(*)، خلال العقود التي سبقت عملية الطرد الكبرى ١٦٠٩-١٦١٤.

إن كل المؤلفين في الحقيقة (سواء من عاصروا عملية الطرد أو المؤرخين الحاليين) يتفقون على أن انتصار مولاي زيدان في ربيع عام ١٦٠٩ على أخيه مولاي الشيخ - الذي كانت تدعمه إسبانيا - كان هو الذي رجّح اتخاذ قرار الطرد في أبريل من نفس العام. من المعلوم أن المعركة الفاصلة بين الجانبين قد اشترك فيها أندلسيون، لكننا لا نعلم في أي جانب حاربوا أو ما إذا كانوا قد امتنعوا عن القتال.

٣- مهاجرون.. بعض النساء

الظروف التي عرضناها تفسر لنا التيسيرات التي وجدها كثير من الأندلسيين إلى المغرب من قبل أندلسيين آخرين كانوا موجودين هناك وكان لهم وزن سياسي بجانب عوامل أخرى: «المهاجرون» أو «الهجرة» اسم مجرد، وهو نتيجة عدة عوامل محددة لمهاجرين فرديين عاشوا هذه الهجرة وظروفها عند وصولهم إلى المغرب. لا تسمح المصادر التاريخية المتوافرة برسم صورة محددة

(*) لا ندرى كيف يفسر المؤلف دعم الأندلسيين لحركة ما عني أنه دليل على تمتعهم بنفوذ. (المترجم)

لأشخاص بعينهم ولا حتى للشخصيات البارزة. لكن بإمكاننا أن نقدم أمثلة لأفراد من الموريسكيين المطرودين من إسبانيا استطاعوا الاندماج في المجتمع المغربي. هذه النماذج ستُكمل وتعضد التأكيدات العامة التي وصل إليها مؤرخون.

من الغريب أن تكون أعلى درجة اجتماعية لاندماج المهاجر في المجتمع المغربي قد وصلت إليها امرأة موريسكية هي زوجة سلطان المغرب مولاي زيدان وأم ابنه مولاي أبي عابد، وفق نصوص من عام ١٦٤٨. كانت تلك المرأة الموريسكية من ألكالا دي إيناريس. لا نعلم شيئاً عن المزاي الشخصية والعائلية التي جعلت من هذه المرأة المولودة في قشتالة شريكة في العرش المغربي. إن مكانة كهذه تتطلب أن تنتمي المرأة إلى عائلة أو إلى طبقة ذات نفوذ في البلاد. يترتب على هذا الوضع أيضاً أن تقدم السلطانة الأم الحماية الاجتماعية لأولئك الذين ينتمون إلى أصل عائلتها، أي إلى الأندلسيين.

لم تصل كل النساء إلى نفس المكانة العالية في البلاد التي هاجروا إليها. ظلت نساء كثيرات محصورات في مشاكل الهجرة بسبب أبنائهن الذين ماتوا أو اختفوا في أثناء الرحلة أو بسبب أن أقاربهن قد استقروا في بلاد أخرى.

هذه على سبيل المثال هي حالة إيسابيل، زوجة ديبغو دي ثارا، موريسكي من برينا التي تعيّن عليها لحظة الطرد أن تفارق زوجها الذي ظل في سبتة عندما توجهت هي إلى تطوان، ثم ذهبت إلى منطقة بقليم أنيارا في الريف لترافق إحدى بناتها، فقد كانت تحبها جداً، كما يقول صهرها بدرو دي توريس الذي كان موريسكياً أيضاً. أعلن ديبغو أن إيسابيل قد ماتت بعد شهر ونصف من وصولها إلى الريف «حزناً وحنيناً إلى زوجها وإلى إسبانيا».

هناك حالة أخرى معروفة لموريسكية تدعى خوانا بينابيديس انفصلت عن أقاربها واشتغلت بالدعارة في سبتة ثم حوكت عام ١٦١١.

وهكذا تدرجت أحوال المرأة الموريسكية المهاجرة: من سلطنة إلى ممارسة

أرذل مهنة، ولا يجب أن ننسى النصف النسائي للمجتمع الموريسكى والدور الخاص الذي قامت به المرأة الموريسكية في المجتمع الإسلامي كما كانت تقوم بنور بارز أيضا في المجتمع الإسباني في القرن السادس عشر^(*).

لكن الغالبية العظمى من المهاجرين الموريسكيين في المغرب الذين تتحدث عنهم الوثائق كانوا رجالاً مارسوا مهناً شتى.

٤- مهاجرون.. الكاتب والرحالة الحجري بيخارانو

أبرز المهاجرين الموريسكيين إلى المغرب وأكثرهم شهرة هو الحجري بيخارانو الذي كان مترجماً ورحالة وكاتباً وسفيراً.

اسمه بالكامل في النصوص العربية أبو العباس أحمد بن قاسم بن أحمد بن قاسم بن الشيخ الحجري الأندلسي الملقب بشهاب الدين. لكن النصوص الإسبانية لا تذكر إلا لقبه العائلي والمحلّي: بيخارانو أي من بيخاره في محافظة سلمنكا. ربما كانت عائلته من سلمنكا، وربما اتخذ لقب بيخارانو لكي يخفي أصله كمسيحي جديد في غرناطة، وربما اتخذ هذا الاسم بعد إعادة توطين الغرناطيين بعد عام ١٥٧٠. لقبه العائلي - الحجري - يدل على أنه من الأحجار Lachar وهي قرية صغيرة على مسافة ٢٠ كيلومتراً غربى مدينة غرناطة، رغم أننا لا نستطيع أن نؤكد أنه وُلد وعاش هناك بعد طرد موريسكى غرناطة عام ١٥٧٠ في أعقاب ثورة البشرات. تقول الحسابات إنه ربما وُلد عام ١٥٦٩-١٥٧٠.

وبالفعل فإن أول نشاط مارسه في إسبانيا - كما يُذكر في كتاباته - كان الاشتراك عام ١٥٩٧ في ترجمة مخطوطات Torre Turpiane والكتب الرصاصية التي عُثِر عليها في جبل سكرومونتى وهي مخطوطات عربية طريفة

(*) تؤكد الأبحاث أن المرأة الموريسكية لعبت دوراً حاسماً في الحفاظ على الإسلام في إسبانيا رغم ملاحقة محاكم التفتيش. انظر أعمال المؤتمر السابع للدراسات الموريسكية، زغوان، تونس ١٩٩٧. (المترجم)

يُدَّعى نسبتها إلى القرن الأول للمسيحية. كان أصل هذه الكتابات موريسكيًا بالتأكيد، وربما كان من عمل المترجمين الغرناطيين ميغيل دي لونا وألونسو ديل كاستيو. لا يرد اسم بيخارانو بين المترجمين المعروفين حتى الآن، رغم أنه يؤكد ترجمته لمخطوطة توري توربيانا:

هذه المخطوطة أمسكتها يدي، بأمر من أسقف غرناطة، حتى انتهيت من ترجمتها في عشرين يومًا.

جاء ذلك في المخطوطة الإسبانية المحفوظة في المكتبة الجامعية، ببولندا والتي درسها خوان بينيا في رسالته الجامعية.

من المعلوم أن الأسقف بدرو دي كاسترو في تلك الفترة كان - رغم الحرص على تكتم الأمر - يبحث في كل مكان عن مترجمين للغة العربية. ليس من المستحيل إذن أن يكون قد اختبر بيخارانو، وهو متقف موريسكي كان عمره وقتذاك ثمانية وعشرين عامًا. لابد أن بيخارانو قد كذب وهو يبرر سبب معرفته باللغة العربية، فذكر أنه تعلمها في مدريد على يد طبيب مات، وأن الطبيب كان من فالنسيا، إذ كان أهل فالنسيا حينئذٍ لهم حق مطالعة نصوص عربية، خاصة إذا كانت غير دينية، مثل النصوص الطبية.

بعد عمله مع المزيفين الغرناطيين (إلى جانب ميغيل دي لونا وألونسو ديل كاستيو وابن أخيه ألونسو ديل كاستيو، (أسماءهم بالعربية الجببس والأكيحل ومحمد أبي الأسى) تلقى بيخارانو ثلاثمائة ريال وإننا بالترجمة من اللغة العربية.

نحو عام ١٥٩٩ انتقل بيخارانو إلى إشبيلية، واستطاع تفادي حظر سفر الموريسكيين، واستقل سفينة من ميناء ماريا وتوجه إلى قلعة البريشة (أسمها بالبرتغالية ماثاغان واسمها الآن الجديدة، على مسافة مائة كيلومتر من الدار البيضاء) ثم توجه بعد ذلك إلى أرض الإسلام.

ورغم أن الفقرة التالية كتبها الحجري فيما يعد فإنها ذات مغزى في موضوع استقبال المغرب للموريسكيين، على الأهل في السنوات التي سبقت عملية الطرد:

«عندما وصلنا إلى البقالة (سوق ريفية بجوار أزموور) .. جاء المسلمون وسألوا خاتم قائد أزموور الذي كان يرافقني إذا كنت مسلماً، فقال لهم نعم (رغم ملايسى الإسبانية). حيثئذ لحاطوا بي من كل جانب وصاحوا:

- انطق الشهادة.

الترمت الصمت لكنهم ألحوا كثيراً؛ فقلت لهم في النهاية: «أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله». عندئذ قالوا: «والله لقد نطق بالشهادة أفضل منا».

ذهبوا لإحضار تمر وأشياء أخرى كانت تُباع في السوق ووضعوها لي مع بعض عملات فضية.

قلت لهم إنني لا أريد شيئاً من كل ذلك.

عندما عدتُ إلى أزموور سألتني القائد:

- ما رأيك؟

أجبت:

- «أحمد الله أنني لم أُرعدواً وسط هؤلاء الناس. في البلاد المسيحية لم نكن نرى في الأسواق إلا أعداء، ولم نكن نستطيع النطق بالشهادة علانية. أما الآن فالمسلمون هم الذين طلبوا مني أن أنطق بها وعندما سمعوها مني فرحوا جميعاً. لهذا فإنني أشبه الخوف الذي كنا نشعر به وسط المسيحيين ومصاعب الطريق بأهوال يوم القيامة، وأشبه وصولنا بين المسلمين بدخول الجنة».

هذا النص الذي كتبه أحمد الحجري بيخارانو نشرته كليليا سارنيللى وترجمه محمد رزوق. يوضح النص المظهر الإسباني للموريسكيين فى بلاد المغرب، وكيف أنهم كانوا يسارعون إلى الإعلان عن هويتهم الدينية الإسلامية، وشكوى الموريسكيين من المصاعب التى تعرضوا لها فى إسبانيا، كل ذلك من أجل أن يقبلهم المجتمع المغاربي المسلم وإن احتفظوا ببعض التراث الإسباني. من ناحية أخرى يوضح النص شعور الموريسكيين بتضامن الفلاحين فى السوق الريفية، وهو شعور مبنى على الأخوة الدينية مع الموريسكيين المضطهدين. هناك ملاحظة لغوية خاصة بنطق الأندلسى للغة العربية وهى تعد من باب مدح الحجري لنفسه، لكنها أيضا تدل على شيء لم يكن غريبا فى بيئة ريفية فى الجنوب المغربى تتحدث اللغة البربرية.

هذه الأفكار التى عرضها أيضا بعض الكُتّاب الموريسكيين المطرودين تشكل جزءا من رؤية الموريسكيين العامة لوضعهم السابق فى إسبانيا ولرحلتهم إلى البلاد الإسلامية ولاندماجهم فى هذه البلاد. كان موريسكيون كثيرون يعتبرون طردهم من إسبانيا، مكسبا رغم كل الصعوبات، على الأقل كانت لهم مصلحة فى إعلان ذلك فى وطنهم الجديد. فى حالة أحمد الحجري ليس هناك ما يدعو إلى الشك فى صدقه، فهو لم يُطرد من إسبانيا، بل ذهب إلى المغرب طواعية قبل صدور قرار الطرد.

فى ٤ يولييه عام ١٥٩٩ (وربما فى ١٤ يولييه عام ١٥٩٨ حسب النص الإسباني) تمكن أحمد الحجري لأول مرة من مقابلة السلطان أحمد المنصور، وكان معسكر السلطان قريبا من أزموور، واشترك الحجري فى استعراض بمناسبة عيد الأضحى.

بعد ذلك بقليل وفى صيف ذلك العام وصل الحجري إلى مراكش. وعندما عاد السلطان إلى معسكره استقبله وأثنى على درايته باللغة العربية. ولا تخلو من مغزى هذه الجملة التى كتبها الموريسكى: «وقد فرح كل الأندلسيين كذلك ممن كانوا قد وصلوا إلى البلاد منذ فترة».

بقى الحجري كمترجم في القصر خلال عامين حتى بدء عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤. يبدو أنه تزوج من ابنة رئيس الجالية الأندلسية في عاصمة المغرب.

في عام ١٦١٢ كُلف الحجري بأن يرافق موريسكيين في فرنسا كانوا قد تعرضوا لسرقة في سفن فرنسية أحضرتهم من إسبانيا. كان عليهم أن يقدموا شكوى، وقد أعلمهم بذلك أندلسي مقيم في فرنسا. سلم السلطان رسالة للحجري موجهة إلى «قاضي الأندلسيين» أي رئيس الجالية الأندلسية، ورسالة أخرى إلى القاضي الأعلى في بورديوس Burdeos. استقل الحجري سفينة من صافي، ميناء مراكش والميناء الأساسي للمغرب في ذلك الوقت ويقع على مسافة ٢٥٠ كيلومترا إلى الجنوب من الدار البيضاء.

في فرنسا نزلوا في هافر Le Havre وتوجهوا إلى باريس. سافر الحجري إلى عدة مناطق فرنسية، وكان في باريس في ١٣ مايو عام ١٦١٢ في عيد المولد النبوي. بعد عدة رحلات داخل فرنسا استقل سفينة من هافر وتوجه إلى فلانديس حيث زار أمستردام وليدن ولاهاي. لا نعلم ما هي الأمور التي قادته إلى كل هذه الأماكن، لكن الحجري يخبرنا في كتاباته - بالعربية والإسبانية - أنه جادل المسيحيين واليهود وحصل على مادة لكتبه المناهضة للعقيدة المسيحية. يبدو كذلك أنه كانت له مراسلات، نعرف منها رسالة إلى الأندلسيين في إسطنبول. هذه الرسالة دليل آخر على التضامن بين الأندلسيين، سواء على المستوى الدولي أو على مستوى المجتمع المغربي.

عاد الحجري إلى المغرب وواصل عمله كمترجم في خدمة مولاي زيدان وأبنائه. عند موت الوليد بن زيدان عام ١٦٣٥ كان عمر الحجري خمسة وستين عامًا وسافر من سلا ليؤدي فريضة الحج في مكة وليزور قبر النبي في المدينة. هذا الحج فريضة ينبغي أن يقوم بها مرة واحدة في العمر كل مسلم تقى يستطيع أن

يؤديها، لكن من المعلوم أن أداء فريضة الحج كان له مغزى خالص بالنسبة للمسلمين في الغرب - خاصة بالنسبة لكبار السن والموريسكيين - خاصة وأن الموريسكيين في إسبانيا كثفوا ممنوعين من أداء هذه الفريضة الإسلامية. من المعلوم أن هناك موريسكيين ومدجنين استطاعوا تأدية فريضة الحج وأن نسبة كبيرة من موريسكي تونس كانت تسارع إلى أداء هذه الفريضة بمجرد أن تتحرر من القيود في بلاد الإسلام وبمجرد امتلاكهم لوسائل تمكنهم من الحج.

في طريق العودة من مكة والمدينة توقف الحجري لفترة في مصر التي وصلها في ١٧ مارس ١٦٣٧. ظل هناك على الأقل حتى ١٢ سبتمبر وهو تاريخ انتهاء كتابه «ناصر الدين»^(*) الذي ألفه بناء على طلب الشيخ عشوري وهو ققيه مالكي في الجامع الأزهر بالقاهرة. وقد سجل الحجري في الكتاب رحلة هجرته هو وإخوانه الأندلسيين كما يسميهم.

الفترة التي قضاها الحجري في مصر دليل على الصدى الذي أحدثه طرد آخر المسلمين من الأندلس عند مسلمي الشرق. في نفس تلك الفترة كتب المقرئ - في مصر أيضاً - مؤلفه عن تاريخ مسلمي الأندلس الذي يتضمن فصلاً عن طردهم ومنفاهم. من المحتمل أن يكون المقرئ قد وضع الكتاب بناء على طلب شيوخ من مصر كما حدث مع الحجري ببخارانو.

يبدو أن رجل الدين المصري كان حريصاً على الاستفادة بكتابات الحجري الجدلية ضد المسيحيين واليهود، فمن المعلوم أن الموريسكيين قد جددوا كثيراً في الموضوعات في أثناء مواجهاتهم الجدلية ضد المسيحيين.

بعد ذلك بقليل توجه إلى تونس حيث وضع مؤلفات باللغتين العربية

(*) كتاب ناصر الدين على القوم الكافرين يندرج ضمن الكتابات الدينية الجدلية، وكان هذا النوع من الكتب منتشراً آنذاك. (المترجم)

والإسبانية. كان في تونس في ٢٥ أكتوبر عام ١٦٤١ عندما أنهى نسخة من كتاب «ناصر الدين»، وهي النسخة الموجودة الآن في دار الكتب المصرية.

في تونس كان الحجري في خدمة بنى وطنه الأندلسيين الذين كانوا لا يجيدون العربية الفصحى. يقول البحار للموريسكى إبراهيم بن أحمد المرباس، وهو من بيليث، إن الحجري ترجم كتابًا له عن فنون المدافع^(*). إنه كتاب عجيب، فريد في نوعه باللغة العربية، وقد ذاع صيته، وقد وضع من أجل المسلمين ممن يستخدمون المدافع. وقد نُسخ الكتاب وشرح في المغرب أيضًا في نهاية القرن السابع عشر. كان هذا الكتاب آخر خدمة أسداها ذلك الموريسكى إلى أشقائه في الدين بعد رحلة طويلة كبحار في السفن الحربية التي حملته إلى أمريكا مع الإسبان، وبعد الطرد تجول في موانئ البحر المتوسط ثم قضى سبع سنوات في السجون الإسبانية بعد أن قبضَ عليه وأسرت سفينته أمام سواحل ملقة. ترجم له الحجري هذا الكتاب إلى اللغة العربية (ربما أملاه برباس بالإسبانية ولم يكتبه بها كما يرى المنونى).

وقد أضاف الحجري إلى الكتاب مقدمةً عن سيرة حياة القبطان أو الرئيس الموريسكى التونسي، وأنهى كتابه في ٢١ أغسطس ١٦٣٨، وقد درس الكتاب كل من عنان وجيمس ورزوق.

في تونس أيضًا وضع الحجري كتابًا دينية باللغة الإسبانية للثرى الموريسكى الأراغونى محمد روبيو وهو من بيافيليتشى. وبالإضافة إلى ترجمته لكتاب سيرته الذاتية إلى الإسبانية ترجم أيضًا نصوصًا دينية عن غزوات النبى والصحابه، وخصوصًا عن أركان الإسلام وأداء الصلاة وكتابات تدحض العقيدة المسيحية. وكتب الحجري - على نفقة الثرى الموريسكى - كل هذه الكتب «لتعليم وتعزية هذه الأمة» من الأندلسيين يكونوا في تونس الذين لم يكونوا يعرفون اللغة العربية.

(*) هو كتاب «العز والمنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع». (المترجم)

كان الحجرى قد ترجم فى مراكش من اللاتينية إلى العربية - بمساعدة رجل دين مسيحى إسبانى - كتابًا عن الفلك وضعه اليهودى أبرامهم زاكوتو (ولد فى سلمنكا عام ١٤٥٠ ومات فى تركيا بعد عام ١٥١٠). وضع الحجرى على الكتاب عنوان «الرسالة الزاكوتية». وكان الكتاب قد وُضع بالعبرية عام ١٤٧٢ ثم تُرجم إلى الإسبانية وإلى اللاتينية. كان للترجمة العربية تأثير كبير فى المغرب، فبرغم أن الكتاب يستخدم مقياس neridiano السمنى وليس مقياس أهل المغرب فإنه بسط الحسابات الفلكية بشكل كبير، وكانت قبل ذلك تُقاس بمقياس ابن البنا المغربى. كانت الحسابات الفلكية ضرورية لمعرفة التقويم الهجرى وأداء الشعائر الإسلامية.

بأمر السلطان المغربى مولاي زيدان تُرجم الحجرى إلى اللغة العربية قرار طرد الموريسكيين الذى أصدره فيليبى الثالث، والترجمة مدرجة فى كتاب ناصر الدين. وبأمر مولاي زيدان أيضًا وضع الحجرى مشروعات لترجمة كتاب فى الجغرافيا بالفرنسية لمؤلف يُدعى «القبطان». يتساءل رزوق: هل كان الحجرى يعرف اللغة الفرنسية لدرجة تمكنه من ترجمة الكتاب؟ أم أنه كان يأمل فى وجود وسيط، كرجل الدين المسيحى الذى ساعده فى ترجمة كتابه زاكوتو؟.

من المعلوم أيضًا أن الحجرى وضع كتابًا بالعربية تحت عنوان «رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب» وهو كتاب يتضمن رحلات المؤلف. يبدو أن موضوع الكتاب شبيه بموضوع كتاب «ناصر الدين»، لكن لم يُحتفظ من الكتاب إلا بفقرات ذكرها مؤلفون لاحقون.

فى النهاية يبدو من المحتمل أن الحجرى اشترك فى الصياغة النهائية لكتاب إنجيل برنابا المزيف الذى وضعه الموريسكيون. يقول بيخارانو إنه عرف الكتاب بشكل مباشر فى غرناطة وأنه رآه بعد ذلك فى أيدي موريسكيين مطرودين.

هذا الممثل البارز للموريسكيين المتقنين من الجيل الأول ليس مؤلفًا مبدعًا، لكنه كاتب بلغتين يجيدهما. إنه واحد من الشخصيات الأكثر ثراءً وأهمية بين

الموريسكيين في المغرب، ونموذج لخصائص عامة للموريسكيين الذين أقاموا في بلاد إسلامية: كان مضطهدًا في إسبانيا ويرغب في العيش في بلد إسلامي، وواجه مصاعب في أثناء الرحلة، وفرح لأنه استطاع أن يقيم في المغرب، استقبله الموريسكيون بترحاب، واحتفت به السلطات وقدمت له عملاً يتفق مع قدراته ومع احتياجات البلاد. كان لنشاطه صفة «القنطرة» بين العالمين الأوروبي والإسلامي، وكانت له علاقات مستمرة مع الأندلسيين في بلاد أخرى، كان ورعًا ومهتمًا بالقضايا الدينية وخاصة بالجدل بين المسلمين والمسيحيين، وكان يتمتع بثقافة مزدوجة عربية وإسبانية وشارك في نقل المعارف الأوروبية إلى البلاد العربية.. إلخ.

٥- المهاجرون.. أندلسيون آخرون من طبقة المثقفين العليا في المغرب

من المحتمل أن يكون موريسكيون آخرون قد اشتركوا في ترجمة كتب الطب الإسبانية أو البرتغالية إلى اللغة العربية، مثل تلك الكتب التي أحضرها السفير والكاتب الغساني في نهاية القرن السابع عشر إلى المغرب كما يقول رزوق، ويُذكر كذلك اسم الأندلسي يوسف الحكيم الذي كان خبيرًا في الطب وفي الفلك والفلسفة والعقيدة، ويُنسب إليه أنه شرع في ترجمة ونشر طريقة زاكوتو في الحسابات الفلكية. اشتهر الأندلسيون بأنهم مترجمون مهرة، كما رأينا حالة أحمد الحجري، لأنهم بصفة عامة كانوا يجيدون اللغة العربية أكثر من أي أجنبي آخر - مسلمين وغير مسلمين - ولأنهم عرفوا الثقافة الإسبانية منذ صغرهم.

من بين الموريسكيين المهاجرين إلى المغرب هناك مؤلف كتب باللغة الإسبانية - لكي يستطيع أن يواصل وهو حر الآن - الكتابة عن الجدل بين المسلمين والمسيحيين في إسبانيا.

كان خوان ألونسو أراغونيس من أصل مسيحي، وكتب في تطوان قصائد لتفنيد العقيدة المسيحية. وقد ألف محمد الوزير، وهو موريسكي من باسترانا، بناء

على طلب السلطان المغربي مولاي زيدان، كتاب «دحض العقيدة المسيحية» باللغة الإسبانية.

وقد برز بعض الموريسكيين كذلك في علوم شتى، مثل على إبراهيم الأندلسي رئيس أطباء السلطان الذي وضع كتابًا في أبيات شعرية عام ١٦٣٠ عن الفواكه ومميزاتها وعن طب العيون وعن الأعشاب الطبية وعن التربية الجنسية.. إلخ. وقبل ذلك برز عالم الفلك الأندلسي أحمد المسجوب أو ابن المسجوب الأندلسي الذي توفي في عام ١٩١٣ أو ١٦١٤، والذي كان قد قرأ الطالع للحاجري بيخارانو.

إلى جانب هؤلاء المثقفين والعلماء المقيمين في العاصمة أو في المدن الكبرى، يجب أن نذكر محمد بن علي الشطبي الذي يبدو أنه من شاطبيه. أقام في جبال الريف مع قبيلة بني زروال، وجمع بين التدريس والكتابة والزراعة والصيد. وضع كتابًا في علم الفلك وكتابًا عن علوم الزراعة.

إن حب الكتب والثقافة لدى الأندلسيين جعلهم يؤسسون المكتبات، وقد أثرى الأندلسيون مكتبة قصبة الرباط. في عام ١٦٢٩ قام البحار - ربما كان تاجرًا أيضًا - عبد الله الأندلسي، الذي يُسمى «القصري» أيضًا، قام بإهداء مخطوطة إلى المكتبة، وكان قد اقتنى المخطوطة في الإسكندرية في أثناء توجهه لأداء فريضة الحج. ويبرز أندلسيون كبار السن كناسخين للكتب في المغرب، مثل محمد العُدّي الأندلسي في فاس الذي كان السلطان والخاصة يحرصون على اقتناء نسخ القرآن بخط يده.

هذا التراث العلمي والثقافي الأندلسي في المغرب يعود إلى العصور الوسطى بالتأكيد، لكن بعض الموريسكيين عندما استقروا بين أفراد المجتمع المغربي المثقف أسهموا - رغم الصعوبات التي واجهتهم والتي كانت تتمثل في ضعف مستوى اللغة العربية عندهم في البداية - أسهموا في أن يتحول المغرب آنذاك - كما هو الحال اليوم - إلى وريث الثقافة العربية الأندلسية.

ويلاحظ هذا التراث الأندلسي في مجال الموسيقى، حيث يعزى وجود الموسيقى الشعبية «الأندلسية» في المغرب إلى المهاجرين، رغم أن بعض المهاجرين - مثل مهاجري سلا مثلاً - كانوا يحتقرون الموسيقى باعتبارها لا تتناسب مع حماس الجهاد ضد المسيحيين الأجانب. ورغم عدم وجود مؤلفات معروفة عن موسيقى ذلك العصر فإنه تُنسب تجديدات موسيقية إلى علل البطالة وهو أحد أبناء فاس من نوى الأصل الأندلسي، كما يقول محمد حاجي.

تعتبر عائلة ابن سودة نموذجاً للعائلات الأندلسية التي اندمجت في المجتمع الحضري المغربي، وقد وصلت العائلة إلى المغرب بعد سقوط غرناطة في القرن الخامس عشر واستقرت في تودة التي تُسمى حالياً فاس البالي. خرج من هذه العائلة كثير من المتقنين والقضاة على مدى القرون: أبو القاسم (قاضي فاس ومراكش وتازاء، المتوفى عام ١٥٩٦) ومحمد بن محمد (قاضي فاس المتوفى عام ١٦٩٩) وأبو عبد الله (وهو أشهرهم وهو كاتب ومعلم في عصره، سافر إلى الشرق ومات عام ١٧٩٥) وابنه أبو العباس (توفى عام ١٨٢٠) وأبو عيسى (الذي ترك لنا حكايات عن رحلته إلى الشرق ومات عام ١٨٧٧) وأبو العباس (قاضي عدة مدن مغربية والمتوفى عام ١٩٠٣) والمتقف المعاصر والكاتب س. عبد السلام بن سودة (الذي أشكر له مساعدته لي في رسالتي الجامعية عام ١٩٦٥). هذه الأسرة الأندلسية التي قدمت المتقنين وأصحاب المناصب تشكل نموذجاً لاندماج الأندلسيين في المجتمع المغربي، فهم يشعرون بأصلهم الأندلسي ويعتبرون أنفسهم - والناس تعتبرهم - مغاربة تماماً.

نختتم هذه القائمة الصغيرة الخاصة بالشخصيات الأندلسية في المغرب فتحدث عن اثنين من العسكريين وصلوا إلى مراتب عليا في المجتمع: القائد أو الباشا جودار قائد الحملة العسكرية المغربية إلى تمبكتو، وغايلان التطواني الذي قاد عدة هجمات على القواعد الساحلية التي كانت تحتلها إسبانيا والبرتغال. إن نشاط هاتين الشخصيتين يندرج في مجمل النشاط العسكري الذي قام به المهاجرون

المورييسكيون فى المغرب. وسوف نتحدث عن جودار فى الفصل الخاص بالمهاجرين الأندلسيين إلى إفريقيا الصحراوية، وسنتحدث عن غايلان فى الفصل الخاص بالدور الذى قام به الأندلسيون انطلاقاً من موانئ تطوان ورباط سلا.

فى فترات لاحقة وصل أندلسيون كثيرون – منحدرين من نسل المهاجرين الذين وصلوا فى القرن السابع عشر – إلى مناصب عالية فى المجتمع المغربى مثل الأدميرال والسفير عبد القادر بيريث فى منتصف القرن الثامن عشر، والسياسى الحالى عبد الخالق توريس.

محاولات الأندلسيين فى المغرب من أجل الاستقلال الذاتى

تطوان ورباط سلا

إن اندماج المورييسكيين فى المغرب فى مجالات متعددة يُلاحظ – كما ذكرنا – فى مجال البناء العمرانى للبلاد. لكن هناك حالتين على الأقل يلاحظ فيهم ذلك الاندماج فى مدن وصل فيها المورييسكيون إلى ما يشبه الاستقلال عن الشكل السياسى للمغرب. نتحدث عن تطوان وضواحيها، وعن رباط سلا. برغم الاختلاف بينهما فإن الحالتين تجمعهما خصائص مشتركة يجب أن ندرسها قبل أن نعرض كيف تحقق اندماج المورييسكيين فى المجتمع المغربى.

مشروع استقلال أندلسى المناطق الساحلية قد درسه المؤرخ المغربى محمد رزوق فى رسالته الجامعية عن هجرة الأندلسيين إلى المغرب. إن نتائج دراسته، التى لخص فيها العوامل التى حالت دون تحقيق الاستقلال، لا تقلل من قيمة تلك المحاولات ولا تلغى حقيقة وجود نشاط سياسى واجتماعى واقتصادى للأندلسيين فى الساحل المغربى طوال أكثر من نصف القرن السابع عشر.

فى محاولتهم تلك حاول المهاجرون الأندلسيون التجمع للحصول على وضع

خاص يمكنهم من التواجد كقوة سياسية وعسكرية لها وزن في المنطقة. ويمكن أن يعزى فشل المحاولة إلى العوامل التالية:

- موقف السلاطين السعديين في مواجهة استقلال الأندلسيين في سلطانهم، فحتى وقت إعلان استقلال الأندلسيين (١٦٢٧-١٦٤٢) كانت المنطقة اسمياً تحت حكم السعديين.

- وجود العياشي كقوة لها وزنها في المنطقة وكان يضغط باستمرار بحملاته على المهاجرين الأندلسيين في رباط سلا، وكان يحملهم على طلب الحماية من القوى المغربية (السلطان السعدي) أو من الأجانب (الإسبان والإنجليز).

- القبائل المغربية المجاورة التي كانت تهاجم الأندلسيين بلا هوادة وتتحالف أحياناً مع الإسبان، بحيث كان الأندلسيون يشعرون بأنهم محاطون من الأعداء الذين يباغتونهم.

- عدم ثقة الدول الأوروبية في معاهداتها مع الأندلسيين، إذ كانوا يعتبرونهم أحياناً كسلطة شرعية وأحياناً أخرى كقراصنة يجب القضاء عليهم بالاتفاق مع السلطان السعدي.

- العامل الأخير، وهو مصدر العوامل الأخرى، هو رغبة الأندلسيين المستمرة في العودة إلى إسبانيا، إذ كانوا يرون أن إقامتهم في المغرب مؤقتة.

هذا التحليل السياسي، الذي يأتي بعد اندماج الأندلسيين في المناطق الساحلية المغربية، يتطلب عرضاً مفصلاً للمرحلة الأولى من اندماج الموريسكيين بعد عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤.

بالنسبة لسلا لا تزال نتائج دراسة روجير كويندرو صالحة، لكن يجب أن تُكمل هذه الدراسة برسالة الدكتوراه التي قدمها غوثاليس بوسنو والرسالة التي قدمها رزوق التي تقدم وثائق حول الموضوع.

١ - عوامل مشتركة بين حركتي اندماج الموريسكيين

خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر كانت لكل من مدينة تطوان ومنطقة رباط سلا خصائص مشتركة تؤهلها لأن تكونا نقطتي تمركز للموريسكيين المطرودين من إسبانيا. هذا يفسر لنا أن المنطقتين كان لهما مشروع سياسي واحد في المغرب، وإن كان مختلفاً عن المشروع المغربي العام كما أشار رزوق مؤخرًا.

من الناحية الجغرافية كان هناك تشابه بين هاتين المنطقتين الساحليتين اللتين أقام الموريسكيون فيهما.

تقع تطوان في منطقة عالية في آخر سلاسل الريف الجبلية فوق سهل نهر مارتيل ولا تبعد عن مصب النهر سوى عشرة كيلومترات. هذه المسافة التي تفصل بينه وبين الساحل كانت تصعب مهمة احتلاله أمام القوات الإسبانية والبرتغالية التي احتلت تقريباً كل نقاط الإنزال على الساحل المغربي خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر وأوائل القرن السابع عشر (العرائش في عام ١٦١٠ والمعمورة في ١٦١٤). لم تستطع المعمورة - التي استوطنت فيها جماعة كبيرة من الأندلسيين - الدفاع عن نفسها نظراً لموقعها الإستراتيجي بالقرب من البحر.

لكن تطوان كان لها عنصر جغرافي مهم لصالحها. كانت على حافة جبال الريف المنبوعة التي يسكنها البربر والتي كانت تشكل ملاذاً عند هجوم الأعداء أو مصدرًا ينطلق منه من يهاجمون القواعد المسيحية. لم تخضع تطوان للاحتلال أبدًا، لا من قبل الإسبان ولا من قبل البرتغاليين. دمرها إنريكي الثالث ملك قشتالة عام ١٣٩٩ وظلت خالية من السكان لمدة قرن كامل، وحاصر فيليب الثاني ميناءها عام ١٦٦٥ لكن أحدًا لم يتمكن من احتلال المدينة. وقد أعاد المنداري الغرناطي تأسيس المدينة في أوائل القرن السادس عشر وتحولت إلى ملجأ وموطن للموريسكيين الإسبان.

كانت منطقة رباط سلا بمراكزها العمرانية الثلاثة تتمتع بموقع جغرافى مشابه على ضفتى مصب نهر بورقريق. إلى الشمال كانت مدينة سلا (سلا القديمة) بمثابة لسان يقع البحر غربها ومصب النهر جنوبه. إلى الجنوب تقع مدينة الرباط فوق منطقة صخرية مرتفعة، يحميها البحر ونهر بورقريق والقصبه على قمتها الأعلى. كان مصب النهر برماله الكثيفة وبمياهه الضحلة يصعب إنزال قوات بحرية أجنبية، بل يجعل ذلك مستحيلاً.

يبرز هنا أيضاً العامل البشرى الذى كان يحول دون تحقيق الأهداف الإسبانية والبرتغالية فى احتلال المنطقتين الساحليتين. كان الأندلسيون كثيرون العدد ويتمتعون بروح المقاومة، وكانوا يقيمون خلف أسوار المناطق الصخرية التى شيدها الموحدون فى القرن الثالث عشر وقاموا هم بتحسينها وتوسيعها.

كان الميناءان سيئين لكن موقعهما كان يسهل الدفاع عنهما وكان موقعهما إستراتيجياً وتجارياً يمكن من اقتناص السفن ومن بيع وتصريف الأمتعة التى يمكن الاستيلاء عليها.

كانت شواطئ تطوان تصلح لرسو المراكب الصغيرة، لأن مصب نهر مارتيل لم يكن واسعاً ولا به غاطس لكن خليجها كان يوفر ملاذاً ضد عواصف المحيط الأطلنطى. كانت تطوان هى الميناء الإسلامى الوحيد على المضيق، يقع فى البحر المتوسط لكنه قريب من المحيط (لأن سبتة وطنجة وجبل طارق وغيرها كانت تحت السيطرة الإسبانية والبرتغالية). ولم يكن يسهل الوصول إلى ميناء رباط سلا، لكن السفن كانت تجد فيه ملاذاً عندما تتمكن من دخول الشاطئ، وكان الميناء ذا موقع متميز على الطريق الموازى للساحل الذى تسلكه السفن التجارية القادمة من جزر الكنارى ومن أمريكا ومن إفريقيا ومن المناطق الأمريكية التابعة للبرتغال.

لكن فى كلتا الحالتين كان الموقع الساحلى هو الذى يحمى المنطقتين، ليس

فقط بسبب خصائصهما الدفاعية ضد الهجوم البحرى. كان يوفر كذلك دفاعاً ضد الهجمات الآتية من داخل المغرب.

كانت كل من تطوان ورباط سلا بعيدتين عن العواصم المغربية (فاس ومراكش) التى كانت تمارس السلطة المركزية للدولة. وكانتا المنطقتين الساحليتين المسلمتين الوحيدتين، لأن بقية المناطق الساحلية كانت تحت سيطرة الإسبان والبرتغاليين، وكان بمقدورها التمتع بنوع من الاستقلال لأن المناطق المتاخمة كان يسيطر عليها السكان الريفيون الذين لم تكن لهم بنية إدارية (كانوا عبارة عن قبائل وجماعات دينية) وكانوا غير محبين للسلطة المركزية ولا للموريسكيين الأجانب.

فى الواقع كان المركزان الحضريان منغمسين فى النشاط البحرى، فقد كانا يشعران بالانعزال عن بقية الأراضى المغربية. تطوان، التى كانت لها علاقات جوار مع أهل منطقة الريف من خلال مدينة الشاون، كانت تبرز طابعها الأندلسى ذا اللغة العربية وتستضيف الأوروبيين، على عكس الريفيين الذين يتحدثون البربرية. هذا يوضحه غوثالبيس بوستو الذى أشار إلى المندارى ورفاقه الذين أعادوا تأسيس مدينة تطوان فى أوائل القرن السادس عشر. وقد واجهت رباط سلا صعوبات مستمرة من قبل سكان السهول الساحلية الواقعة على المحيط الأطلنطى.

ويفسر الموقع الجغرافى والوضع الاجتماعى أسباب استقلال الموريسكيين فى المنطقة الساحلية المغربية. كان ذلك أيضاً سبب قوة دفاعاتها ضد هجمات الأوروبيين: لم يكن بإمكان الموريسكيين الانسحاب إلى الداخل مثل بقية سكان المناطق الساحلية التى احتلتها البرتغال أو إسبانيا.

لكن الموقع الجغرافى وحده لا يفسر طبيعة الوضع السياسى للموريسكيين المطرودين الذين استقروا فى المدن الساحلية المغربية. كان يربط بينهم أصل ثقافى مشترك كموريسكيين قادمين من مجتمع إسبانى أوروبى. كانت لهم علاقات دولية (نظراً لوجود موريسكيين فى كل موانئ البحر المتوسط) وخبرة تجارية (كنتيجة

لممارسة مهنة البغالين في إسبانيا) وكانت لهم فترة على إلحاق الضرر (من جراء عمليات النهب في أندلوثيا) مما كان يمكنهم من تكوين جبهة مستقلة في مكان استيطانهم في المغرب.

وقد تمتع المركزان الحضريان بموقع متوسط في الساحة السياسية المغربية خلال ضعف السلطة المركزية إبان فترة انتقال الحكم من السعديين إلى الأشراف العلويين. ورغم أن الموريسكيين وجدوا صيغاً مختلفة لإقامة مشروعهم السياسي فقد شرعوا في إقامة دولتهم خلال النصف الأول من القرن السابع عشر. إن فشلهم في النهاية لا يقلل من أصالة مشروعهم الذي أقاموه في بلاد الإسلام، وهي أصالة أشار إليها مؤرخون ورحالة أجنب.

وقد أدرك الأجنب الطابع المستقل للمدينتين وقارنوهما بمدن مستقلة أخرى على البحر المتوسط. كان أولئك الأجنب يدينون نشاط القرصنة فيها، سواء القرصنة الشخصية أو الحكومية، وبيع غنائمها. لكن أندلسي تطوان وسلا كانوا يكتفون في هذا المجال بممارسة القرصنة في كل البحار. وإلى جانب ذلك كانوا يتحالفون مع الأهداف السياسية والدينية والتجارية لموانئ البحر المتوسط الواقعة تحت حكم الخلافة العثمانية ويهاجمون سفن المسيحيين بصفة خاصة، باعتبار أن المسيحيين قد استولوا على أموالهم بطردهم من إسبانيا.

٢- البنية الأندلسية المستقلة لتطوان

كانت تطوان ومنطقتها منذ القرن الخامس عشر تشكل مركز جذب للأفراد الأندلسيين الذين كانوا يعبرون المضيق باستمرار حتى لحظة الطرد النهائي في ١٦٠٩-١٦١٤. لهذا فإن تغيير بنية المدينة كان بطيئاً وكان اندماج الأندلسيين السياسي مستمراً.

إن نظام استقبال الأندلسيين هو أصل إعادة تأسيس مدينة تطوان.

ربما كان الزعيم الغرناطي أبو علي المنداري هو الذي أعاد تأسيس مدينة تطوان بمساعدة الزعيم المحلي علي بن رشيد. وكان علي بن رشيد قد لحنى فى قلعة - نحو عام ١٤٧١ - فى موقع مدينة الشاون جنوب تطوان وفى مدخل جبال الريف. كان ابن رشيد ينطلق من موقعه لمهاجمة البرتغاليين فى سبتة. وقد أدى قديم الأندلسيين وأشرف المنطقة للاحتفاء به إلى تقمه نحو السهول الساحلية وإعادة توطين مدينة تطوان. وقد عهد بهذه المهمة إلى علي المنداري ولهاربين من الحروب الأهلية فى غرناطة ممن قدموا نحو عام ١٤٨٣، أو بعد سقوط غرناطة، نحو عام ١٤٩٣. وربما كانت تطوان هى المكان الذى لجأ إليه أبو عبد الله ملك غرناطة وأسرتة. وقد عضد المنداري وابن رشيد للتحالف بين السكان المحليين والمهاجرين الأندلسيين عندما تزوج علي المنداري من ابنة علي بن رشيد. وقد علش المنداري حتى عام ١٥٤١، واستطاع أن ينجز مهمة تقوية بنية المدينة.

كان محور تطوان - الشاون [تفصل بينهما مسافة ٦٠ كيلومتراً] يشكل مركز استقبال للأندلسيين ومركز مقاومة ضد الهجمات المسيحية التى كانت تهدف إلى السيطرة على المضيق وإلى مواصلة الحروب ضد المسلمين فى شمال إفريقيا انطلاقاً من البحر ومن مدينتى سبتة وطنجة اللتين كان يسيطر عليهما البرتغاليون.

من وجهة نظر الجغرافيا السياسية يمكننا أن نقارن توطين الأندلسيين أو الموريسكيين فى تطوان، بناء على طلب أحد الزعماء المحليين، بتوطين الأندلسيين فى تلمسان فى مواجهة وهران الواقعة تحت الاحتلال الإسباني، بدعم من بنى عبد الواد والأتراك. كان توطين الأندلسيين فى المغرب، الذى كان يحكمه السعديون فى النصف الثانى من القرن السادس عشر، له نفس الهدف، فقد انخرط الأندلسيون فى الجيش وفى بنية الدفاع عن المغرب.

إن تطوان والشاون اللتين كانتا قد حافظتا على استقلالهما لمدة قرن كامل قد خضعتا للسلطة المركزية للسلطين السعديين اعتباراً من عام ١٥٦١. لكن هذه

المنطقة الخارجية للإمبراطورية المغربية قد تمتعت بقانون محلي، خاصة بعد موت السلطان أحمد المنصور (١٦٠٣) بسبب الحروب الأهلية التي اندلعت بين أبنائه. إن الإسهام السكاني للموريسكيين المطرودين من إسبانيا وبناء مساكن لهم على الساحل المغربي يوافق بالتحديد فترة ضعف السلطة المركزية التي شجعت الأندلسيين في الساحل على الاستقلال.

كانت العلاقات بين تطوان والشاون وثيقة، خاصة عندما كانت الشاون تحكمها ست. الحرة. وعندما كانت تطوان يحكمها الأندلسيان أبو حفص لو كاس وابنه محمد. تكون مجتمع كبير هناك من البربر والأشراف والأندلسيين الغرناطيين والموريسكيين المطرودين. كان المجتمع حضرياً وريفيًا في وقت واحد تجمعهم مصالح مشتركة في منطقة حدودية بين البحر والساحل، بين الجبل والسهل، بين المسيحيين والمغرب الإسلامي.

إن دور «رجال الحدود» الذي لعبه الأندلسيون قد أبرزه كل من هيس والمؤرخين العرب، لكن المؤرخ البريطاني لاثام قد درس هذا الموضوع في تطوان ضمن دراساته حول أماكن استيطان الموريسكيين في بلاد المغرب.

امتدت المساحة السياسية لتطوان ولمؤخرتها الجبلية الشاون شمالاً حتى جبال جبالة Gebala، غير البعيدة عن الساحل، بين المواقع البرتغالية في سبتة وطنجة. كانت مساحة نفوذ تطوان تشمل مخرجها إلى البحر المتوسط بالشواطئ والموانئ الواقعة على مصب نهر مارتيل.

ورغم أن دور المنطقة الريفية شمال وغرب تطوان في تلك الفترة ليس موثقاً، فإن يعتقدون أن نفوذها كانت تقوم بدور إمداد المدينة بالمنتجات الزراعية (مثل طنجية وتونس وإشبيلية ومدرية واليكنتي وليريدا ومدين عربية أخرى في المنصور الوسطى). كانت هذه المنطقة معبراً أيضاً إلى ساحل المحيط الأطلنطي وإلى جنوب المغرب، كانت معبراً مهماً للعلاقات بين أسكن تجمعات

الموريسكيين (تطوان والعرائش والمعمورة ورباط سلا) وللحملات التي قلم بها غيلان ضد التحصينات العسكرية الإسبانية في أوائل القرن السابع عشر على الساحل الأطلنطي في المغرب.

في هذا المجال التطواني يجب أن نفكر في أن الدور الاجتماعي الذي قلم به المهاجرون الموريسكيون كان متميزًا وشبيهًا بالدور الذي قاموا به في بقية البلدان المغاربية التي اندمجوا فيها. كانوا تجارًا وحرفيين وبحارة وعسكريين اشتركوا مع الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام، وشاركوا في زراعة البساتين في ضواحي المدن.

من الصعب تحديد عدد السكان الأندلسيين في هذه المنطقة. هناك نص برتغالي من عام ١٥١٦ يذكر رقم عشرين ألف موريسكي في تطوان وضواحيها. وهناك نص آخر من عام ١٦١٤ بعد عملية الطرد يقدر عدد الموريسكيين في تطوان بعشرة آلاف. إن صعوبة كتابة تاريخ تطوان خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر يعود بالتحديد إلى ندرة المصادر التاريخية المباشرة، وهذا ما لاحظته كل المؤرخين.

ليس لدينا في الواقع إلا بعض المعلومات المذكورة في الوثائق الأوروبية التي تشير إلى أحداث وقعت في تطوان. لدينا كذلك معلوماتان محليتان مهمتان بالنسبة لتاريخ الموريسكيين، لكنهما غير دقيقتين، ويصعب تحديد تاريخهما: ألقاب العائلات ذات الأصل الإسباني الموجودة في أحد النصوص، ثم بناء المساجد، وهو أمر يدل على زيادة عدد السكان، ربما كنتيجة لهجرة الموريسكيين بين عامي ١٦٠٩-١٦١٤. إن بناء حي ومسجد ريف الأندلس في الشاون تعود أسبابه إلى هجرة الموريسكيين كما يشير الاسم. يقول السعداوي إنه في عام ١٦٠٩ استوطنت مجموعة كبيرة من الموريسكيين في تطوان في حي العيون شمال شرقي المدينة، وفي الشاون وعويزان على حافة الجبال.

هناك معلومات أكثر حول العلاقات بين موريسكى تطوان ومواقع سبتة وطنجة بعد عملية الطرد النهائي من إسبانيا.

في لحظة الطرد نفسها استقر كثير من موريسكى إكستريمادورا وأندلوثيا في تطوان. بعضهم اضطر إلى المرور بفرنسا إذ استقل السفينة من موانئ إقليم الباسك الفرنسي حتى المغرب. والبعض الآخر نزل في أراضي تقع تحت السيطرة البرتغالية في سبتة وطنجة ثم تسلل إلى تطوان، كما توضح الوثائق التي استخدمها حديثاً كل من هنري لابير وشانتال دي لا فيرون وكارلوس بوساك مون. وهناك موريسكيون نزلوا في شواطئ الحسيمات Alhucemas وبالقرب من تطوان وكانت سفنهم متجهة أساساً إلى فرنسا، لكن القباطنة اختصروا الرحلة، لا ندري هل خدعوا الموريسكيين أم أن ذلك تم بالاتفاق معهم.

من بين الموريسكيين الذين عبروا من سبتة إلى تطوان عام ١٦٠٧ قبل الطرد النهائي يبرز اسم شخص يبدو أنه كان قائد هورناتشوس في إقليم إكستريمادورا. كان قادمًا من لشبونة واستطاع الهروب إلى تطوان مع أسرته. بعد ذلك ربما وصل إلى فاس التي كان له فيها أقارب. كثير من أهل هورناتشوس أيضًا مروا بسبتة وتطوان، رغم أنهم استقروا نهائيًا في المعمورة وفي رباط سلا. بعض الموريسكيين عمّدوا أبناءهم في سبتة من بين عامي ١٦٠٩، ١٦١٩.

كان مرور الموريسكيين بالمواقع البرتغالية تترتب عليه مشاكل دينية يتطلب الأمر فيها الرجوع إلى محكمة التفتيش في لشبونة. كانت العلاقات بين مدينتي سبتة وتطوان اللتين تفصلهما مسافة أربعين كيلومترًا فقط تجعل بعض الموريسكيين ينتقلون من مدينة إلى أخرى طلبًا لحماية هذا الدين أو ذاك، مع ما يترتب على ذلك من عقوبات في الحاليتين. في عام ١٦١٠ وصل إلى طنجة موريسكيون قادمون «من بلاد المسلمين» وطلبوا أن يعودوا إلى إسبانيا بأي شكل: يعود الرجال لكي يعملوا في التجديف في السفن وتعود النساء والأطفال ليكونوا خدمًا للأشخاص الذين يحدددهم الملك. في النهاية تقرر طردهم إلى بلاد مسيحية غير تابعة لإسبانيا.

هناك حكايات صغيرة تبرز الصيغة الحدودية والدينية لمنطقة تطوان وتُشيد بقيم المقاومة ضد المسيحية أو ضد الإسلام، حسب وجهة النظر الدينية لمن يكتب. في كتاب خوان لويس دي روخاس الذي نُشر عام ١٦١٣ والذي يهدف إلى التعاطف مع المطرودين، يُقال إن:

تطوان شاهدة على عدد الذين أُحرقوا أحياء لأنهم أعلنوا عن عقيدتهم المسيحية أو مُزقت أجسادهم أو ماتوا ضرباً بالعصى. إن الشباب في العرائش أُحرقوا شاباً بعد تعذيبه ولم يعثر أحد على عظامه^(*).

وقد ذكرنا سابقاً في معرض الحديث عن الجدل الديني اسم خوان ألونسو أراغونيس. ويبدو أن المجابهاة الجديدة كانت تتم على الحدود، ففي عام ١٦٢٣ اتهم الموريسكي التطواني محمد دي أغيلار (من إثيخا)، اتهم في سبته بأنه اشترك ليلاً في جدل ديني أثناء حوار سمعه الجيران فقدموا شكوى ضده إلى محكمة التفتيش.

لأشك في أن منطقة الحدود تلك كانت تتأجج فيها المشاعر الدينية، خاصة بين الموريسكيين المطرودين. كانت الفرص لإظهار هذه المشاعر الدينية تتكرر، خاصة بسبب الحروب السياسية - الدينية. إن حروب غيلان على طول الساحل المغربي وعلى مدى عقود توضح ذلك جيداً.

٣- غيلان الأندلسي وحملة ضد المسيحيين

بالرغم من إمكانية عقد معاهدات كثيرة بين المسلمين والمسيحيين في تلك المناطق الحدودية فإن النزعة العنوانية كانت مهيمنة، خاصة في التعامل مع على

(*) نكرر هنا القول إننا لا نتفق في روايات المؤرخين الإسبان في تلك العصور وتصيب أنها تدخل في يلبس الدعاية. (المترجم)

السكان. كانت هناك هجمات برية وبحرية تغذى ذلك الشعور العدواني. كان الموريسكيون قد عانوا بسبب الطرد، وكانت لهم أسبابهم الخاصة لكى يكونوا عدوانيين، وقد عبّر موريسكيو تطوان عن تأييدهم لمشروع إنجليزى لمهاجمة قادش عام ١٦٢٥، حسب الوثائق التى يعرضها غوثالبيس بوستو.

فى هذا الإطار يندرج نشاط الخضر غيلان الأندلسى الجرفتى خلال عقود فى منتصف القرن السادس عشر عبر كل السهول الساحلية المغربية. كانت هجماته موجهة بشكل أساسى ضد الإسبان وضد مواقعهم فى العرائش والمعمورة. استطاع أن يتحالف مع الهولنديين والفرنسيين والإنجليز، وساعدهم فى سعيهم للاستيلاء على موقع طنجة البرتغالى. لكنه من ناحية أخرى وجد نفسه فى علاقة معقدة بين أهل سلا وجيرانهم فى السهول خاصة الرئيس العياشى والدلايين^(*). كان ذلك نهاية استقلال الأندلسيين فى الساحل، وأخيرا اضطر غيلان - الذى كان الأندلسيون فى رباط سلا قد عهدوا إليه بالدفاع عنهم فى عام ١٦٦٤ والذى كانوا يتقنون فيه تماما - اضطر إلى توقيع معاهدة مع السلطان الذى انتصر فى المواجهات التى حدثت بين المسلمين فى الساحل.

ورغم أن توازن القوى الذى وجده الأندلسيون لمدة نصف قرن من الاستقلال كان بالغ التعقيد، فإننا نقول بوجود تضامن بينهم. كان لدى أندلسى تطوان دائما ميل إلى التحالف مع غيلان ومع أهل سلا لمواجهة التحالف بين العياشى والقبائل الريفية. وعندما ضغط العياشى وجماعات دلاى على رباط سلا اعتبارا من عام ١٦٥٠ نقل التطوانيون جزءا من تجارة أهل سلا إلى مينائهم.

(*) للزوية الدلائية أنشأها الشيخ أبو بكر محمد الدلائى فى أواخر القرن العاشر الهجرى، وقد بلغت هذه للزوية الغاية من التقدم فى العلوم، وخرّجت نوابغ العلماء والفقهاء، ومن المعلوم أن الهدف من إنشاء الزوايا كان الدفاع عن ثغور الإسلام، ثم امتد النشاط ليشمل تعليم الدين ونشر الإسلام ويقال عن مولاي رشيد بن على الشريف - مؤسس دولة الأشراف العلويين - إنه فتح قاس عام ١٧٠٦ هجرية ثم قضى تباعا على الدلايين. (المترجم)

كان غيلان، وهو أندلسي ولد في بلاد المغرب بالتأكيّد، يجسّد سياسة التوازن التي اتبعتها الأندلسيين المقيمون في المناطق النائية من الإمبراطورية المغربية في النصف الأول من القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر. خلال ذلك التوازن إذا لم ينتصر مشروع استقلال الأندلسيون فلم ينتصر عليهم منافسوه: لا العياشي ولا الدلائيون ولا الإسبان والبرتغاليون، (فهؤلاء اضطروا إلى التزام حصونهم الساحلية التي تعيّن عليهم أن يتنازلوا عنها واحداً بعد الآخر) ولا الدول الأوروبية التي أرادت أن تحل محل إسبانيا والبرتغال في بلاد المغرب.

إن السلاطين العلويين فقط، وعلى رأسهم مولاي رشيد عام ١٦٨٨، هم الذين تمكنوا من جمع القوى في المنطقة، إذ كانوا يمثلون السلطة السياسية والدينية معا التي كانت تحفز الأندلسيين والجماعات المحلية من أجل مهاجمة المحتلين الأوروبيين في الساحل. هكذا اندمج الأندلسيون في المشروع السياسي الجديد الذي تبنته السلطة المغربية، وحافظوا على طابعهم ذي الأصل الأوربي وخصائص معمارية حضرية تختلف عن العمارة الريفية في الجزء الشمالي من المغرب في ذلك العصر. بعد ذلك بمائة عام رأس أندلسي آخر واحدة من أهم الحركات الدينية في المغرب، وهي حركة الدرقاوة(*) التي أسسها أحد تلاميذ سيدي أبي المحامد العربي الأندلسي.

إذا كان التطواني غيلان يجسد السياسة المناهضة للمسيحيين وسياسة التوازن المسلح في المناطق الساحلية فقد كان أهل رباط سلا يشكلون أهم جماعة أندلسية في المغرب في ذلك الوقت.

٤- بنية جمهورية رباط سلا

كان المؤرخون الأوروبيون المعاصرون للأحداث الذين تحدثوا عن المغرب

(*) طريقة صوفية أسسها العربي بن احمد الدرقاوي الذي ينحدر من نسل أبي العباس المرسى وأبي الحسن الشاذلي. (المترجم)

خلال النصف الأول من القرن السابع عشر، يميلون إلى القول بأن المغرب في ذلك الوقت كان به ثلاثة مراكز للسلطة: السلطة المركزية التقليدية في فاس ومراكش، وتطوان، وسلا. في الواقع كان هذا هو وضع العلاقات الخارجية المغربية عندما كانت كل موانئه واقعة تحت احتلال إسبان ومغربيين^(*) باستثناء تطوان وسلا.

كان استقلال رباط سلا كذلك موضع دراسة وإعجاب من قبل أولئك الأوروبيين. هناك دراسة فرنسية عام ١٦٣١ تقدم سلا كملاذ للموريسكيين وتقول إن أشخاصًا متدينين يحكمونها جيدًا. يبدو أن العدل فيها نافذ وإن كان بطيئًا، فقد انتقل إليها تراث الكتابة من الإدارة الإسبانية. وإزاء عدم وجود مصادر عربية مغربية (التي لا تتحدث سوى عن الصراع بين القوى السياسية والعسكرية في المنطقة) فإن الصورة التي تقدمها رباط سلا هي صورة لوحدة سياسية مستقلة وفاعلة. ورغم نشاط القرصنة الذي كانت تقوم به فإنها كانت تشارك في رأى الأوروبيين الإيجابي حول الأتراك. وبالفعل فإن السلطان كان يسمى «تركي» كما يظهر في الترجمة الفرنسية لرواية روبنسون كروز. هذه المعلومة تشير إلى المظهر الأجنبي لتلك البنية السياسية داخل الإطار المغربي.

كان الواقع أكثر تعقيدًا ولا يمكن تفسيره إلا بالإشارة إلى أصل الجماعات الأنلسية.

كان هناك ديوان أو مجلس من اثني عشر عضوًا يحكم ما عُرف باسم «جمهورية» سلا، وكان رئيس المجلس يُسمى الأمير Gran Almirante. في كل عام كان يتم اختيار القائدين اللذين يحكمان ضفتي نهر بورقريق: مدينة سلا القديمة في الجنوب، ومدينة الرباط وقصبتها في الشمال والتي كانت مقرًا للسلطة.

هذا الوصف الموجز يقدمه لنا مؤرخ معاصر للأحداث هو الأب داميان. فيما يتعلق بالديوان تذكرنا حكومة سلا بالولايات التركية في الجزائر وتونس

(*) هكذا وردت، والمؤلف ربما يقصد «برتغاليين». (المترجم)

وطرابلس. لكن تسمية للقادة تعود إلى الأصل الإسباني لأهل سلا. كانت هناك تسمية مشابهة في إحدى القرى الصغيرة بتونس لفتت نظر رحالة إسباني في القرن الثامن عشر هو الأب فرانشيسكو خيمينيث.

بالفعل كان هناك أصلان سياسيان في سلا والرباط. الأصل الأول إسباني. كان سكان سلا بمرور الوقت يتكونون من مهاجرين موريسكيين يختلطون بنسبة غير موثقة بالعائلات المغربية المحلية وبيحارة من أصل أوروبي اعتنقوا الإسلام. وقد أدى وصول موريسكي هورناتشوس إلى تغيير نظام السكان بشكل جذري عندما تولى الهورناتشيون السلطة التنظيمية وتميزوا عن كل السكان أيا كان أصلهم. أضفى أهل هورناتشوس على المجتمع صفة يمكن أن تُسمى مجتمع رجال الأعمال عندما طبقوا في سلا النظام الذي كانوا يتبعونه في بلدهم الأصلي هورناتشوس الذي كان مركزا للتجارة ونقل البضائع في مملكة قشتالة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر. لكن الهورناتشيون عندما نقلوا خبرتهم طبقوها على التجارة البحرية وعلى العلاقات الدولية التي تنتج عن القرصنة.

لكي يقوم أهل هورناتشوس بهذا التطبيق كانت أمامهم تجارب موانئ قرصنة إسلامية أخرى في بلاد الغرب ببهارتها وتجارها الأندلسيين. من هنا يأتي التشابه في البنية بين موانئ وملاهي الولايات العثمانية في الجزائر وتونس وطرابلس. كانت المفاوضات والاتفاقيات مع الدول الأوروبية (التي نتج عنها معظم الوثائق) نتيجة لذلك الوضع التجاري لمدينة سلاحية تعيش على القرصنة.

لم تحدث سيطرة الهورناتشيون على الأندلسيين الآخرين دون مشاكل. استطاع أهل هورناتشوس الوصول إلى حكم المدينة وأقاموا في القسبة التي كانت تشرف على بقية أنحاء المدينة، لكنهم لم يستقلوا عمليا عن السلطان حتى عام ١٦٥٦. كان هناك اتفاق عام ١٦٣٠ لتقسيم السلطة على المراكز الحضرية الثلاثة: القسبة وسلا الجديدة أو الرباط وسلا القديمة. نشأت مشاكل داخلية جديدة أضيفت إلى الصعوبات الخارجية، لكن السلطة ظلت دائما في أيدي الهورناتشيين. هذه

البنية وطريقة إدارة عمليات القرصنة واقتصاد المدينة بكاملها تفسر لنا الدور النشط الذى لعبته رباط سلا رغم أن مشروعها السياسى الخاص بالاستقلال فى الساحل المغربى لم يدم إلا عقوداً.

فى الحقيقة كان السعى إلى امتلاك ميناء تجارى وعسكرى للقرصنة وللتجارة المغربية مشروعاً فكر فيه السلطان أحمد المنصور الذى كان يرغب فى امتلاك أسطول قوى مثل الأسطول الذى كان يمتلكه سلاطين بنى مرين ويضارع أسطول الجزائر. كان لابد أن يكون الميناء على المحيط الأطلنطى، فموانئ البحر المتوسط لم تكن تربطها طرق جيدة بالمدن المغربية الكبرى، وكانت معرضة لخطر الهجوم عليها، مثل الهجوم الذى تعرضت له باديس التى احتلها الأتراك والجزائريون عام ١٥٥٤ لاستخدامها كقاعدة لمهاجمة السواحل الإسبانية. وقد صُممت العرائش لهذا الغرض، لكن احتلال الإسبان لها أفضّل المشروع. كان واجباً على سلا أن تقوم بهذا الدور، لكن مع احتفاظها بنوع من الاستقلال عن السلطة المركزية، كنتيجة للحروب الأهلية التى أعقبت وفاة السلطان أحمد المنصور. جاء مهاجرون أندلسيون من العرائش والمعمورة اللتين كانت تحتلها إسبانيا، وأسهموا فى تقوية ميناء سلا وجعله المركز البحرى الأطلنطى الذى تطل عليه الأراضى المغربية.

لكن الصعوبات استمرت مع الخارج، مع سكان المنطقة بقيادة العياشى بطل الحروب ضد الأجانب. عندما ظهرت الصعوبات الأولى بين الهورناتشين فى القصبة والأندلسيين فى الرباط أو سلا الجديدة، تدخل العياشى معتمداً على سكان سلا القديمة، لكن الأندلسيين فى الميناء اتحدوا مع الموريسكيين الآخرين ففشلت مساعى العياشى. هذا لم يؤثر فى حروبه ضد زعماء رباط سلا وقد استند العياشى إلى تاريخه الطويل فى الحروب ضد المسيحيين وحصل على فتوى من علماء فاس تنهم الأندلسيين بأنهم مسيحيون وحلفاء للمسيحيين. وقد رد أهل سلا على ذلك بفتوى من علماء مراکش تدافع عن موقفهم. هذا النزاع الذى درسه محمد رزوق

يوضح مدى تعقيد حياة الموريسكيين من أهل سلا في وضعهم كأهل حدود ومن حيث رغبتهم في أن يطبقوا سياسة إسلامية.

اتهمهم العياشي بعدم طاعة السلطان لكي يزج بالسلطان في النزاع، لكن السلطان كان يستخدم أحد الفريقين ضد الآخر حتى اعترف بسلطته في النهاية. في عام ١٦٤١ قُتل العياشي على يد (الدلائيين)^(*) الذين حاولوا السيطرة على الأندلسيين في رباط سلا. طلب الأندلسيون مساعدة الخضر غيلان فحاول أن يرسى السلام بينهم وأن يحميهم من أعدائهم الخارجيين. وقد تدخلت أطراف أوروبية في مشاكل الأندلسيين في رباط سلا، منها إنجلترا وهولندا وإسبانيا.

في النهاية أدت سياسة السلطان مولاي رشيد الرامية إلى استعادة السيطرة على كل أراضي المغرب إلى أن تفقد منطقة رباط سلا استقلالها تمامًا اعتبارًا من عام ١٦٦٨ وأن تكون جزءًا تابعًا للسلطة المغربية.

إن التاريخ الدقيق لهذه المنطقة الموريسكية على البحر المتوسط موثق بما يكفي لأن تُخصَّص له دراسة مستقلة. تبين الوثائق كيف حاول المهاجرون الموريسكيون إنشاء نظام خاص بهم يتفق مع مصالحهم في ظروف معقدة. في النهاية اضطروا إلى التكيف مع الأنظمة الموجودة في بلاد المغرب، وهذا ما حدث مع الموريسكيين في كل البلاد التي هاجروا إليها.

بدأنا هذا الفصل بعرض بعض آراء كتّاب أوروبيين حول نظام «جمهورية» سلا. يجب أن نذكر أيضًا أن مغامرات أولئك الموريسكيين كانت ملهمة لبعض الأعمال الأدبية باللغة الإسبانية مثل مسرحية «موريسكيو هورناتشوس» ومسرحية «أخبار العرائش وتقدم غيلان» التي كتبها ديبغو رودريغيث ولم تُنشر بعد. إنها أعمال أدبية صغيرة تحتفل بالانتصارات التي حققتها إسبانيا على يد أشخاص يبدون كمسلمين وكإسبان.

(*) انظر هامش (*) ص ٢١١. (المترجم)

اندماج الأندلسيين في المغرب

عندما وصل الموريسكيون في أفواج كبيرة إلى المغرب تعرضوا لمشاكل خاصة تتعلق بتوطينهم. تم اندماجهم في المجتمع المغربي على مراحل، وتمت عملية استقبالهم بشكل يختلف عن الطريقة التي استُقبل بها الأندلسيون قبل عملية الطرد في ١٦٠٩-١٦١٤. إن أمثلة تطوان ورباط سلا توضح ذلك. قبل أن ندرس بعض عناصر هذا الاندماج علينا أن نفكر في الاختلافات من حيث التاريخ. بعض هذه العوامل سيلعب دورًا إيجابيًا في اندماج الموريسكيين، والبعض الآخر سيوضح أن الزمن قد تغير وأن الموريسكيين أنفسهم كانوا يطرحون مشاكل خاصة لم يكن يطرحها الأندلسيون الذين سبقوهم في الهجرة إلى المغرب.

كانت أول هجرة جماعية هي التي قام بها القرطبيون المطرودون بعد ثورة الأرباض Arrabales في أوائل القرن التاسع. لم يجد القرطبيون نظامًا لاستقبالهم، فقاموا هم بإنشاء النظام. أنشأوا مدينة فاس بالتعاون مع عناصر أخرى كانت تحفظ توازن المدينة وتتمثل في: المنحدرين من أصول شرقية (الإبريسيين) ومهاجرين عرب والقيروانيين وسكان محليين من أصل ريفي كانوا يندمجون بشكل بطيء في المجتمع الحضري لمدينة فاس. إن المقارنة بين إنشاء مدينة أوروبية في مجتمع مغربي في القرن التاسع (فاس) وإنشاء مدينة أوروبية في القرن السابع عشر (سلا) توضح أوجه التشابه وأوجه الاختلاف.

قام الأندلسيون في الحالتين بإنشاء نظام حضري متعدد يمكن أن يندمجوا فيه كأقلية ويتعايشوا مع السكان المحليين الذين يشكلون الأغلبية والذين كان يجذبهم العنصر الغريب. في مدينة فاس ترك الأندلسيون السلطة للأغلبية المحلية، أما في سلا فقد احتكروا السلطة لوقت طويل، لكنهم اعترفوا بحكم السلطان في النهاية واندمجوا في المجتمع كجزء منه، كما حدث في فاس قبل ثمانية قرون. لا يكمن الاختلاف الرئيسي في الفرق في الملامح بين الأندلسيين والمغاربة (إذ كان ذلك

الفرق واضحًا بنفس الدرجة في القرن الثامن وفي القرن السابع عشر) وإنما في درجة قوة الأندلسيين أمام المجتمع المغربي. كانت تلك القوة كبيرة في المناطق الساحلية والنائية (في حالة الموريسكيين)، ومحددة في حالة القرطبيين الذين أقاموا في وديان الأطلس التي كان يقيم فيها سكان ليسوا على قدر عالٍ من الثقافة الإسلامية والعربية.

على مدى قرون طويلة استمر الأندلسيون في الهجرة إلى المغرب. كان عليهم أن يتكيفوا مع ثقافة المجتمع المغربي التي كانت تقترب بالتدريج من الثقافة الأندلسية، على الأقل في المناطق الحضرية. ذلك التكيف لم يحدث فجأة، بل كان النظام المغربي يتطور - كالنظام الأندلسي - ويقترب أكثر من النظام الشرقي. إن إنشاء مدينة مراكش، كعاصمة للمرابطين في القرن الحادي عشر والتي أصبحت عاصمة للموحدين في القرن الثاني عشر، كان بداية لعملية مزدوجة: زيادة قدرة المغرب على استيعاب سكان جدد (مع زيادة عمرانية على النمط الشرقي الذي كان موجودًا في الأندلس)، وتوطين عدد كبير من الأندلسيين، بحيث يسهم هؤلاء في زيادة الخصائص العمرانية للمجتمع المغربي. هذا التطور سيتوج في القرن الثالث عشر بوصول عدد كبير من المهاجرين الأندلسيين كنتيجة لسقوط مدن إسلامية في أيدي المسيحيين (جزر البليار وفالنسيا ومرسية ووادي نهر الوادي الكبير وغرب الأندلس). لا يبدو أن عملية الاندماج كانت صعبة، ذلك لأنها كانت تأتي استمرارًا لموجات هجرة أندلسية كانت قد بدأت منذ قرنين من الزمان أو كانت موجات الهجرة السابقة قد هيأت المجتمع المغربي لاستقبال الأندلسيين في مدن كان المهاجرون الأوائل قد أسهموا في بنائها.

لهذا لم يكن تولد الأندلسيين، على مدى مائة وخمسين عامًا لاحقة، من مملكة غرناطة النصرانية ومن أراضي يحتلها مسيحيون، لم يكن ذلك يمثل مشكلة أمام الأندلسيين في المغرب. كانت عملية الاندماج سهلة في مدن مغربية متفتحة على الغرباء، كما كان الحال في الأندلس.

بعد سقوط غرناطة في نهاية القرن الخامس عشر كان اندماج الأندلسيين في المغرب يسير على النمط الذي كان موجوداً بعد عصر الموحدين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر. لكن بالإضافة إلى استيعاب المهاجرين بشكل فردي صغير في المجتمع المغربي، نشأ نظام حضري لاستقبال الأندلسيين اشتركت فيه كل القرى المحلية والأجنبية. هذا هو نموذج تطوان والشاون، وكان يمكن أن يتكرر هذا النظام في المناطق الساحلية لولا استيلاء البرتغال وإسبانيا على كل الموانئ المغربية. كان ذلك الاحتلال يهدف إلى مواصلة الزحف المسيحي على البلاد الإسلامية وإلى وقف نشاط القرصنة البحرية للمسلمين.

اندمج الموريسكيون في النظامين العمرانيين: نظام تطوان والمدن الساحلية، ونظام العواصم المغربية في الداخل. لكن من الواضح وجود عنصر جديد: كان اختلاف المسلمين الإسبان في القرن السادس عشر عن مسلمي المغرب يتزايد، لأن مسلمي إسبانيا أُجبروا على تبني ثقافة إسبانيا الأوروبية. لم يكن الموريسكيون كالأندلسيين والغرناطيين في القرون السابقة. لهذا كان الموريسكيون يرغبون - على الأقل في البداية - في الاندماج في نظامين أقرب إلى استيعاب الأجانب: تطوان ونشاطها في القرصنة، وجيش السلطان.

عندما وصلت أفواج المهاجرين بعد عملية الطرد الكبرى كانت الآثار ضخمة لدرجة أُجبرت الموريسكيين على تبني نظام استقبال شكّل مرحلة من مراحل اندماج القاطنين الجدد في المجتمع المغربي. نتحدث عن مدينة تطوان ومينائها على البحر المتوسط، وعن رباط سلا على المحيط الأطلنطي.

وكانت للأحياء السكنية الخاصة بالاستقبال وظيفة اجتماعية، فقد تبنت النظام المغربي حيث اعترفت بسيادة السلطان العليا وقبلت إقامة أشخاص غير أندلسيين في تلك الأحياء.

كانت هذه هي الخطوط العامة للنظام الاجتماعي الذي شجع عملية اندماج

الأندلسيين والموريسكيين في المجتمع المغربي. من الواضح أن كل فرد وكل أسرة وكل مجموعة من المهاجرين - مع اختلاف الزمان والمكان - كانت لهم ظروفهم الخاصة. لكن الإطار العام يسهم في فهم الحالات الفردية فهماً أفضل.

كانت عملية الاندماج هذه في شكلها العام شبيهة بكل عمليات اندماج الأندلسيين في بلاد المغرب العربي. كان الأصل العسكري والأجنبي للحكومة العثمانية يسهل اندماج الموريسكيين. بل إن إنشاء العثمانيين عواصم ومدن مغربية جعلهم يستفيدون من وصول الموريسكيين من إسبانيا، وهذا ما هيا موطناً لكل الموريسكيين القادمين بعد عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤. كانت مواقع السلطة على الساحل في الجزائر وتونس وطرابلس تسهل من عملية اندماج الموريسكيين، وهذا ما حدث في كل من تطوان والعرائش والمعمورة ورباط سلا في المغرب. وجد الموريسكيون في تلك المدن الساحلية عناصر تسهل مهمة اندماجهم: تعدد الثقافات، والسلطة الأجنبية، وسهولة استيعاب القادمين، والنشاط العسكري البري والبحري، والنشاط التجاري الحضري، والانفتاح الاقتصادي على الخارج... إلخ.

إن المقارنة بين وضع المهاجرين الموريسكيين - أو الأندلسيين بشكل عام - في بلاد المغرب العربي المختلفة يسهل دراسة كل مجتمع على حدة. هذا ما قام به كل من جون ديريك لاثام ومحمد رزوق وميكل دي إيبالشا.

كل هذه العناصر كان لها دور مهم في المغرب مع وجود خصائص يجب أن ندرسها بشكل مستقل.

١- استيعاب النظام الحضري والعسكري

لن نكرر هنا ما ذكرناه حول احتياج الموريسكيين - كمن سبقهم من الأندلسيين - إلى أن تكون لهم في المغرب مراكز سكنية تستقبلهم. ولن نركز الحديث عن كيفية قيام الموريسكيين بإنشاء بيوت عندما لم يجدوا المساكن المعدة

تناسبهم. سوف نحدد فقط - على ضوء الوثائق التي لدينا - ما هو معنى مراكز سكنية.

المباني التي تحدد معالم مدينة إسلامية هي المساجد والحمامات والأسوار والسوق. كل هذه العناصر كانت موجودة في كثير من المدن المغاربية، لكنها لم تكن موجودة دائماً في إسبانيا.

المسجد هو أهم مبنى ديني في أية مدينة إسلامية. لكن المسجد كان موجوداً في المدن المغاربية الكبرى فقط، ولم يكن موجوداً في الريف كما هو موجود الآن. كان الموريسكيون قد عاشوا في إسبانيا أكثر من مائة عام بدون مساجد. لسنا متأكدين من وجود مساجد في كل القرى الصغيرة المدججة أو في كل مدينة كبيرة تحت حكم المسيحيين (مريد مثلاً في القرن الخامس عشر، على الرغم من الحديث عن وجودها في دراسات حديثة).

كانت كل منطقة سكنية مسيحية في القرن السابع عشر بها كنيسة ودير بالإضافة إلى الصوامع الريفية.

لهذا فمن المنطقي أن يبنى الموريسكيون كنائس^(*) في مدنهم وأحيائهم لدى وصولهم إلى البلاد الإسلامية لكي يسمعوا الأذان ولكي يكون لهم مكان خاص للصلاة. لننتذكر نص الحجرى بيارانو الذى يقارن بين منع نطق الشهادة في إسبانيا وطلب النطق بها علانية في سوق بالمغرب. كان للموريسكيين أسبابهم في طلب أن يعيشوا بجوار مئذنة ينطلق منها إعلان الشهادة والنداء للصلاة بدلاً من نطق الأجراس بصوتها غير المحبب في البلاد الإسلامية. إذن فلا يجب أن نستغرب كثرة المساجد الكبيرة والصغيرة في أحياء الموريسكيين في المدن والقرى المغاربية مثل مدينة الرباط في المغرب أو تستور في تونس. من المنطقي إذن أن نحسب التوسعات وزيادة السكان التي طرأت بسبب الموريسكيين استناداً إلى المساجد

(*) هكذا وردت في النص الإشبائى ولا ندرى سبباً لهذا الخط. (المترجم)

الجديدة التى بنيت. ليس من المؤكد أن تكون هجرة أهل الريف إلى المدن هى التى أدت إلى ضرورة إنشاء مساجد جديدة.

نفس الشيء يمكن أن نقوله عن الحمامات وهى ضرورية للطهارة الواجبة للصلاة الإسلامية. كان الموريسكيون فى إسبانيا محرومين من الحمامات وهى أماكن للنظافة ولأداء واجب دينى. بنى الموريسكيون فى المغرب حمامات بخار فى أحيائهم، كما بنوا فى حى الأندلسيين بالحفاوين (تونس) حمام الرميمى.

هناك عنصر أساسى آخر هو الأسوار، وهى ضرورية للمدن التى تخشى وقوع هجوم عليها. كان الموريسكيون فى المغرب يخشون وقوع هجوم من قبل المسيحيين من ناحية الساحل، أو من قبل البدو فى الداخل. لهذا كانوا يعيشون داخل نطاق سكنى محدد سلفاً أو قاموا هم بتحديدده، وهذا ما حدث فى رباط سلا حيث حصنوا الأسوار الموجودة وأنشأوا أسواراً جديدة.

يشكل السوق عنصراً مهماً آخر من عناصر المدينة الإسلامية، فهو مكان للقاء والتبادل التجارى. كانت بلاد المغرب العربى تعرف الأسواق التى كانت مكاناً لتجارة الحرف اليدوية داخل المدن الكبرى ومكاناً لتصريف منتجات الريف. وقد جاء الموريسكيون بطرق جديدة للإنتاج الحرفى والإنتاج الزراعى، وكانوا فى حاجة إلى تسويق منتجاتهم المتميزة.

كانت غالبية الموريسكيين بالفعل قد جاءت من أماكن بها نظم اقتصادية إسبانية تقضى بإنتاج سلع جيدة لتحقيق الأهداف الاقتصادية للملاك والسلطات، ولتلبية احتياجاتهم هم أنفسهم فى مجتمع يتم فيه تبادل المنتجات.

فى بلاد المغرب لم يكن إنتاج السلع متطوراً، وكان النظام الاقتصادى قائماً على تحقيق الاكتفاء الذاتى، وبالتالي كانت إمكانية التبادل التجارى محدودة. لهذا فضل الموريسكيون الإقامة فى المدن أو فى المناطق المجاورة لها التى كانت

تسمح بنظام اقتصادى قريب من النظام المعمول به فى المجتمع الإشبقي الذى كانوا يعيشون فيه.

هذا الواقع الاقتصادى يتطلب التغلب على الواقع العمرانى الخاص بالمساجد والحمامات والأسوار والأسواق؛ فالتجارة هى أهم عنصر من عناصر الاندماج فى المجتمع المغربى. إذا كان الموريسكيون قد انضموا إلى طبقة البرجوازية فى المدن المغربية الكبيرة والصغيرة فذلك لأن نمط الحياة فى المدينة الإسلامية كان مألوفاً لديهم. سواء فى المدن المغربية أو فى مدن الأندلس أو فى المدن الإسبانية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر كان التبادل التجارى والإنتاج المتخصص [التخصص فى إنتاج سلعة ما] أمراً شائعاً.

فى حالات كثيرة كان ذلك النظام الحضرى المبني على التبادل التجارى يفتح لهم الباب أمام التجارة الدولية فى الموانئ الساحلية. إذا لم يكن لديهم منتج محدد يتاجرون فيه، كانوا يتاجرون فى البضائع التى يستولون عليها من القرصنة لكى يحصلوا على أرباح، ولكى يحصلوا على المنتجات التى تنقصهم ولكى يستمروا فى عملية تبادل السلع.

فى النظام الحضرى المغربى أيضاً كانت هناك تعددية ثقافية، وهو أمر كان للموريسكيون يحتاجون إليه لكى يتمكنوا من الاندماج فى المجتمع دون أن يفقدوا هويتهم الإسبانية. لولا ذلك لما كان بمقدور الموريسكيين تقبل نمط الحياة الريفية فى المغرب حيث كان الناس هناك يتحدثون اللغة البربرية.

يجب أن نذكر أن الموريسكيين كانوا أجنبى فى بلاد المغرب وأنهم كانوا يشعرون بالراحة عندما كانوا يعيشون فى مجتمع يتقبل الثقافات الأخرى. كان الموريسكيون يعيشون نفس ظروف المسيحيين المتحولين إلى الإسلام، على الأقل فى السنوات الأولى للهجرة.

حدث هذا الوضع فى الحياة العسكرية المغربية فى النصف الثانى من القرن

السادس عشر، وكان قد حدث مع الموريسكيين فى الجزائر خلال النصف الأول من القرن السادس عشر.

هناك دراسات حول القوة العسكرية التى أضافها كل من الموريسكيين والأوروبيين الذين أسلموا والسود للسلطنة السعديين. إن الأصل الأجنبى الذى يجمع بين كل هؤلاء كان يضمن عدم تحيزهم لقبائل أو لقوى إلا للسلطة السياسية التى تدفع لهم رواتبهم. لهذا كانت السلطة تفضلهم لكى تضمن قوة السلطة المركزية. هذا الوضع هو الذى جعل الموريسكيين يتدخلون - أو لا يتدخلون - فى الحروب الأهلية بين المتصارعين على السلطة فى أوائل القرن السابع عشر. وقد أدى حيادهم أو ميلهم إلى مساندة الموريسكيين الآخرين فى المدن الساحلية - أدى إلى اضمحلال نفوذهم العسكرى فى بلاد المغرب.

كان العصر الذهبى للقوة العسكرية الأندلسية فى المغرب يوافق الثلث الأخير من القرن السادس عشر، وكان ذلك يعزى إلى عاملين:

١- هجرة الغرناطيين بعد حرب البشرات ١٥٦٩-١٥٧٠

٢- القوة الاقتصادية والسياسية والعسكرية التى تمتع بها السلطان السعدى أحمد المنصور الذهبى.

كانت حملة السودان هى الدليل الواضح على اندماج أولئك الموريسكيين أو الأندلسيين فى النظام العسكرى المغاربى.

لكن يجب أن نضيف أن اندماج الأندلسيين فى النظام العسكرى المغربى يشمل البحارة أيضاً الذين كانوا يمارسون الجهاد البحرى. الذى كان يحدث فى القرن السادس عشر هو أن السفن المغربية كانت قليلة العدد، لأن الموانىء المغربية كانت تحتلها قوات إسبانية وبرتغالية وجزائرية، على عكس وضع الجزائر وتونس اللتين توجه إليهما الموريسكيون القادرون على القيام بنشاط بحرّى. تطوان فقط، ثم سلا بعد ذلك، هما اللتان اتجهتا إلى التجارة الخارجية والقرصنة، إذ ضمنا إلى

سفنهما أندلسيين وأجانب. كسروا الحصار الذى فرضه الاحتلال الخارجى للسواحل المغربية، وشرعوا فى القيام بنشاط فعّال فى مجال القرصنة بمشاركة سفن يمتلكها مسلمون.

٢- وضع الأندلسيين فى حملة السودان(*) المغربية

كان من أبرز فصول السياسة المغربية خلال القرن السادس عشر الحملة التى أرسلها السلطان أحمد المنصور الذهبى إلى السودان أى إلى «بلاد السود» فى جنوب الصحراء عند نهر النيجر. اشتركت فى الحملة فرقة من الموريسكيين. كان هذا الحدث التاريخى موضع دراسات قام بها كل من كاستريس وغارثيا غوميث وليفى بروفنسال وبيانيل وغينون وبورتيو وابتيبول وغيرهم. وفى الوقت الحالى توجه بعض الباحثين الإسبان إلى جمهورية مالى لسؤال أحفاد أولئك الأندلسيين، ونشروا تحقيقاتهم (كتاب بيار راسو على سبيل المثال)، وكانت تلك الحملة بمثابة إلهام لبعض الكتاب الحاليين مثل ميكيل فيرا الذى نشر رواية باللغة القطلونية بعنوان الله أكبر (الموريسكيون) فى فالنسيا عام ١٩٩٠.

أرسل السلطان الحملة عام ١٥٩١، وكانت مؤلفة من فرقتين عسكريتين إحداهما أندلسية والأخرى من الأوروبيين الذين أسلموا. كان يرأسهم جودار باشا وهو موريسكى، على الأقل كان مسيحياً فى شبابه ثم اعتنق الإسلام. اجتازت الحملة الصحراء وغزت إمبراطورية سونغاي songai وهزمت السلطان أسكيا محمد واحتلت العاصمة وغيّرت العاصمة إلى تمبوكتو. أسسوا إمبراطورية جديدة وجنساً جديداً هو جنس أرما ولا يويوس حكمت البلاد من عام ١٥٩١ حتى عام ١٧٤١ وكانوا يعترفون بسيادة المغرب حيث كانوا يرسلون الجزية، وكانت تتم بمقايضة المنتجات المغربية بالمنتجات السودانية [الذهب والملح والأسلحة النارية].

(*) اسم «السودان» كان يطلق على الجزء الجنوبى كله من القارة الإفريقية. (المترجم)

وقد أوضح المؤرخ ديرافانى ايسيو أسباب قيام تلك الحملة في إطار السياسة المغربية وفي إطار سياسة الشعوب الإسلامية في جنوب الصحراء. كان السلطان السعدى قد تمكن من استغلال وجود التوازن في البحر المتوسط بعد معركة Le panto بين الأتراك والإسبان وتمكن من وقف زحف الإسبان والبرتغاليين على المناطق الساحلية المغربية ومن إخماد التمرد العسكرى بعد عام ١٥٧٨. كان يسعى - من خلال الحملة - إلى الاستيلاء على مناجم الذهب السودانى فيتحرك بذلك من القوى المحلية المغربية التي تموله والتي تتحكم في سياسته الخارجية. لكن علينا أن نفترض كذلك أن السلطان كان يريد أن يتخلص من عناصر من جيشه كان لها نفوذ في وقت السلم. وبالفعل فإن قائد الحملة الباشا جودار - لدى عودته إلى المغرب - قد اغتيل بأمر من السلطان مولاي الشيخ^(*). كانت الحملة غريبة وكان على السلطان أن يفسر أسبابها - إذ كانت عدواناً من دولة إسلامية على دولة إسلامية أخرى - أمام فقهاء فاس وأمام علماء مكة.

لدراسة قدرة المغرب على استيعاب الهجرات الموريسكية يمكن أن نبرز بعض المعلومات في هذا الفصل.

أول معلومة هي توضيح أن اندماج الموريسكيين لم يكن في نهاية القرن السادس عشر بنفس سهولة اندماج الغرناطيين والأندلسيين الآخرين - ممن كانوا يتحدثون العربية - حتى بداية القرن السادس عشر. من المحتمل أن يكون أندلسيون كثيرون استطاعوا الاندماج في المجتمع المدني، خاصة في أوساط الأندلسيين الذين كانوا موجودين في تطوان وفي سواحل المغرب. لكن تكوين فرق عسكرية من «أجانب» (السود والموريسكيون والأوروبيون المسلمون) يوضح أن الموريسكيين كان لهم مظهر غريب في المجتمع المغربي.

(*) اغتيال القائد بأمر من مولاي الشيخ لا يعنى بالضرورة أن السلطان أحمد المنصور كان يهدف إلى قتله من وراء الحملة. لماذا يُلطخون تاريخ مجاهد مسلم مثل أحمد المنصور؟. (المترجم)

يجب أن تنبه كذلك إلى خطر وجود «سلطة أندلسية» في المجتمع المغربي شبيهة بالحركة الصوفية التي أشرنا إليها.

ثم إن وضع الموريسكيين في فترة ازدهار السعديين - التي توافقت زمنيا مع هجرة الغرناطيين - يختلف جذريا عن وضع الموريسكيين الذين وصلوا إلى المغرب في النصف الأول من القرن السادس عشر وعن وضع الموريسكيين الذين وصلوا بعد عملية الطرد للكبرى ممن وجدوا السلطة المغربية في حالة تدهور بسبب الصراع على السلطة بين أبناء أحمد المنصور.

هذه الملاحظات يمكن أن توضح هنا وجود اختلاقات ومراحل في عملية اندماج الموريسكيين في المجتمع المغربي.

٣- الاندماج اللغوي: اللغة والألفاظ والألقاب العائلية

إن دراسة شكل احتفاظ الموريسكيين بالتراث الإسباني ثم ضياع ذلك التراث بالتدريج أمر معقد جدا. ليست لدينا وثائق مباشرة عن فترة طرد الموريسكيين من إسبانيا والفترات التالية لها، وهذا يشكل الصعوبة الرئيسية في الموضوع، لأن الوثائق خاصة بالآثار الإسبانية المتبقية في القرن العشرين، وبالتالي يستحيل عمل جدول زمني يوضح كيفية تطور عملية اندماج الموريسكيين في جميع المجالات في المجتمع المغربي.

لكن صعوبة هذه الدراسة لها سبب آخر: القرب الجغرافي والاجتماعي بين مواطني كل من إسبانيا والمغرب (لاحظ أنه يمكن عبور المضيق الآن في أقل من ١٧ دقيقة).

لا تقتصر الهجرات الإسبانية إلى المغرب على الفترة الموريسكية، خاصة إلى المناطق الساحلية الشمالية التي استقر فيها الموريسكيون. هناك إسبان سافروا إلى المغرب عبر القرون واعتنقوا الإسلام وأقاموا في المغرب وتعاملوا مع أهله

وتبادلوا معهم التأثيرات الثقافية، حتى قبل فترة الحماية الإسبانية على المغرب في القرن العشرين وقبل الآثار التي أحدثتها وسائل الإعلام المسموعة والمرئية. هذا بالإضافة إلى الأثر الإسباني الذي نتج عن هجرة اليهود إلى المغرب في نهاية القرن الخامس عشر.

لهذا فمن الصعب أن ننسب إلى الموريسكيين كل الآثار الإسبانية الموجودة الآن في المغرب. سنحاول عرض معلوماتنا عن الموضوع في الفصل التالي.

لكن في المجال اللغوي على الأقل يمكن تقديم بعض الملاحظات بفضل وفرة التراث الإسباني المحفوظ وبناء على المقارنة بين المغرب وبلاد مغاربية أخرى (الجزائر وتونس) تبدو فيها معرفة الآثار اللغوية أكثر سهولة، لأن الفترة الزمنية للأثر اللغوي الإسباني محدودة جداً. نقول في البداية إن الموضوع لم يدرس بعد بشكل كافٍ. إن ما يعرقل عملية البحث هو تعدد المناهج التي يتطلبها هذا النوع من الدراسة لكي تكون دراسة علمية، أي محققة، ولكيلا تكون محض افتراضات.

فيما يتعلق باللغة الإسبانية عموماً (القشتالية، رغم وجود آثار للهجة إقليم أندلوثيا في كتابات خوان أراغونيس) من المحتمل أن يكون الجيل الأول من المهاجرين الموريسكيين قد احتفظ باللغة وأنهم كانوا يستخدمونها فيما بينهم، خاصة أولئك الذين لم يكونوا يعرفون اللغة العربية مثل أهل هورناتشوس الذين أقاموا في سلا. وربما استخدموا اللغة الإسبانية كوسيلة تضمن ألا يفهم الآخرون حديثهم، كاليهود الذين احتفظوا بلغتهم في البلاد التي هاجروا إليها وفي أماكن إقامتهم، ومثل الموريسكيين من صنّاع الطواقي في تونس الذين كانوا يرغبون في المحافظة على سر المهنة.

لكن في جميع أنحاء المغرب في منتصف القرن السابع عشر كانت لغة الموريسكيين المعتادة هي العربية الدارجة مع وجود حالتين استثنائيتين في

الجماعات التي كانت تحتفظ بالإسبانية كلغة حديث أو ربما كلغة كتابة أو قراءة أيضاً: الحالة الأولى يمثلها أهل هورناتشوس الذين أقاموا في رباط سلا والذين ظلوا يستعملون اللغة الإسبانية على مدى فترة أطول لأنهم كانوا يتفاهمون بهذه اللغة فيما بينهم وفي محيط الأسرة. المجموعة الثانية هي بعض الأندلسيين الذين كانوا على صلة بأشخاص يتحدثون الإسبانية: تجار وبحارة وعبيد أو عبيد سابقون وجيران وزوَّار للمناطق الساحلية التي تحتلها إسبانيا ومترجمون... إلخ. هذه المجموعة الأخيرة هي المجموعة العادية في مجتمع له علاقات دولية خاصة مع الجيران.

يجب أن نحدد أن المغرب في القرن السابع عشر كان به ثلاث لغات: الأولى هي اللغة البربرية بأشكالها، وكانت موجودة بشكل كبير نظراً للطابع الريفي للسكان. الثانية هي اللغة العربية الفصحى والعامية وكان يستخدمها المثقفون والأدباء وموظفو الإدارة الرسمية. الثالثة هي اللغة العربية العامية التي كان يتحدثها جزء من سكان المدن ومناطق ساحلية كان يسكن فيها الموريسكيون.

كان هناك بين الموريسكيين بعض المثقفين يحافظون على استعمال اللغة العربية في إسبانيا أو ممن تعلموا اللغة العربية عند وصولهم إلى المغرب بحيث أنهم كانوا يستطيعون التفاهم مع المثقفين من أهل المغرب والانضمام إلى مثقفي البلد. كان هذا هو وضع أحمد الحجري بيخارانو. لكن المهاجرين الذين كانوا يعرفون العربية كانوا يتحدثون لغة دارجة، لهجة الأندلسيين التي تختلف عن لهجة أو لهجات أهل المغرب. لم يكن هناك أندلسي واحد يتحدث لهجة البربر عند وصوله إلى المغرب. كثير من الأندلسيين تعلموا هذه اللهجة بعد وصولهم، لكي يتعاملوا من خلالها مع أهل البربر في الريف وفي المدن. لكن ليس من المؤكد أن الأندلسيين كانوا يتحدثون اللهجة البربرية بشكل مستمر أو في محيط الأسرة، إلا في حالات الزواج المختلط. هذا الوضع موجود حالياً في المغرب، رغم أن لغة التعليم هي العربية ورغم المكانة الاجتماعية التي تتمتع بها اللغة العربية. إن

الضغط الذي تمارسه اللغة العربية على اللغة البربرية كان موجوداً أيضاً في القرن السابع عشر، لكن ليس بالقوة التي هو عليها الآن. كان ضغط اللغة العربية الرسمية، لغة الدين، ملحوظاً ضد اللغة الإسبانية لأن الموريسكيين وأحفادهم كان يمكن أن يُتهموا باتباع المسيحية لو تحدثوا الإسبانية بشكلٍ عادي. إن الاتهام باتباع المسيحية شيء ثابت وموثق، على الأقل في حالة أهل هورناتشوس المقيمين في سلا.

كان معظم الأندلسيين يتحدثون العربية العامية باستمرار، على الأقل اعتباراً من الجيل الثاني من المهاجرين ممن ولدوا في المغرب.

هذه اللغة المتحدثة تتمتع - كأي لغة حية - بقدرة على استيعاب كلمات أجنبية تفوق قدرة اللغة الفصحى التي تتوافر فيها المرادفات. ظاهرة استيعاب اللغة الدارجة للكلمات غير العربية حدثت في الأندلس: هناك كلمات لاتينية كانت موجودة في لغة أهل الأندلس أو في بعض نصوص محفوظة كنصوص علم النبات والألفاظ المتخصصة وفي أسماء الأشخاص والبلاد. إن وجود هذه الألفاظ الأجنبية - كالكلمات الإسبانية في المغرب - لا يدل على أن الإسبانية كانت موجودة وأنها كانت تتعايش مع اللغة العربية في تلك الفترة. إنها حالة تشبه وضع الكلمات العربية التي توجد الآن في اللغة الإسبانية، فهي لا تدل إطلاقاً على أن المجتمع الإسباني يتحدث الآن اللغة العربية.

هذا التوضيح ضروري لدراسة أصل كلمات إسبانية كثيرة موجودة في اللغة العربية الدارجة في المغرب الحديث. ربما دخلت هذه الكلمات عبر الإسبانية التي كان الموريسكيون يتحدثونها، لكن ربما كان لها أصل آخر: الاتصال بالتجار الإسبان، أو الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام في فترات تاريخية مختلفة، أو اليهود الذين كانوا يتحدثون الإسبانية، أو فترة الحماية الإسبانية على المغرب، أو الإذاعة ووسائل الإعلام الإسبانية، أو الاتصال بسببته ومليته عبر القرون. إن الأصل الموريسكي يصعب تحديده خاصة إذا تعلق الأمر بألفاظ متخصصة، مثل الألفاظ

المستخدمة فى مهنة الصيد، حيث كان هناك اتصال مستمر بين الصيادين الإسبان والمغاربة.

فى المجال اللغوى كان اندماج الموريسكيين فى المجتمع المغربى كاملاً عبر الزمن، لكن أثرهم فى إدخال كلمات إسبانية يصعب تحديده، وإن كانت اللغة هى أكثر عناصر الثقافة الإسبانية استمراراً عند الموريسكيين، على الأقل حين يتعلق الأمر بمسميات لا وجود لها فى المجتمع المغربى مثل أسماء بعض المهن وأسماء الحيوانات والنباتات التى حملها الموريسكيون معهم.

إن دراسة أصل المفردات الإسبانية الداخلة فى لغة أهل المغرب من حيث المعنى يمكن أن تتمخض عنها مفاجآت فى مجال الدراسات الموريسكية.

هناك مجال لغوى استمرت فيه آثار الموريسكيين فى المغرب، وهو مجال أسماء الأشخاص والألقاب العائلية ذات الأصل الإشباني. وبالفعل فإن كل الدراسات الخاصة بآثار الموريسكيين فى المغرب تتركز حول وجود ألقاب عائلية إسبانية، وهذا ما سنعرضه فى الفصل التالى.

هناك عاملان أديا إلى استمرار وجود الألقاب العائلية الإسبانية فى المغرب.

العامل الأول هو أن معظم الموريسكيين فى القرن السادس عشر اتبعوا النظام الإشباني فى أسماء العائلات. اتخذوا ألقابهم العائلية من أسماء المدن (مدينا - بيخارانو) أو من أسماء القديسين (بنيتو، بيرنال) أو من أسماء المهن (مولينيرو، فوستيرو) أو من أسماء المسيحيين القدامى المجاورين لهم. عندما وصل الموريسكيون إلى منقاهم تخلوا عن الأسماء الإسبانية وتسموا بأسماء إسلامية، وربما كانت هى أسماؤهم السرية فى إسبانيا (محمد، فاطمة، سُلَيمى، عبد الله) لكن لم يكن أحد فى المغرب يمنعهم من الاحتفاظ بألقابهم العائلية الإسبانية.

العامل الثانى هو تعدد الأجناس والأعراق فى المغرب، وهو أمر كان يشجع على الاحتفاظ بالأسماء العائلية حتى اليوم. إن استمرار وجود ألقاب عائلية بربرية

جعل من غير المستغرب وجود ألقاب عائلية إسبانية، فكلاهما ليس عربيا. لم يكن هناك ضغط في المغرب يرمى إلى تخلي الموريسكيين عن ألقابهم العائلية الغربية. من ناحية أخرى كان الأندلسيون يرغبون في إظهار أصلهم الإسباني في مجتمع كان يعتبر الأصل الإسباني عاليا. وفي النهاية كانت أسماء العائلات الإسبانية مساوية لعناصر أخرى من أصول أجنبية في المجتمع المغربي مثل الأوروبيين الذين دخلوا في الإسلام واحتفظوا بأسماء عائلاتهم الأوروبية.

لكن علينا أن نضع في الاعتبار أن أسماء العائلات الإسبانية للموريسكيين تتساوى مع ألقاب عائلية لإسبان اعتنقوا الإسلام في فترات مختلفة.

إن استمرار وجود أسماء العائلات الإسبانية دليل مهم على الهوية ودليل على قبول الموريسكيين في المجتمع المغربي.

التراث الأندلسي في المغرب: بقايا وحنين

يوجد في المجتمع المغربي أثر إسباني واضح، عبارة عن مجموعة من العناصر المختلفة. أصل بعض العناصر أندلسي (أي إسلامي وعربي معا) والبعض الآخر أصله إسباني (يعود إلى المجتمع الإسباني في القرنين السادس عشر والسابع عشر بصفة خاصة). تلتقى مجموعتا العناصر عند الموريسكيين الذين استوطنوا في المغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر، فهم عرب ومسلمون لكنهم ينتمون إلى إسبانيا ومشبعين بالثقافة الأوروبية، رغم رفضهم لدين إسبانيا ورغم فقدانهم لبعض عناصر التراث الإسباني بعد وصولهم إلى المغرب.

هذا التراث الإسباني في الثقافة المغربية القديمة والحديثة أمر ينسبه كل طرف إلى نفسه، لكن المغاربة والإسبان على السواء يرون هذا التراث كعنصر إيجابي يسهم في التقريب بين الثقافات. لهذا فلا يمكن أن ندرس التراث الأندلسي

والموريسكى دون أن نضع فى الاعتبار الإطار الاجتماعى والسياسى الذى ينتمى إليه. هذا التراث بقايا وحنين.

إنها آثار فى المغرب لحياة الموريسكيين والأندلسيين المهاجرين، وعليه فيمكن دراستها بمنهج البحث التاريخى.

لكنها أيضا حنين إلى الماضى من قبل المغاربة والإسبان على السواء. إن البيانات المحددة يعيشها الناس كجزء من الشخصية الجماعية للشعبين عندما ينظرون إلى الماضى. هذا الحنين جزء من دراسة التاريخ الموريسكى والأندلسى. إنه عنصر من عناصر التراث، ربما كان العنصر الأهم. إن الحنين أثر موريسكى فى حاضر الشعبين.

لذلك يجب دراسة الحنين إلى الماضى الأندلسى قبل أن نقوم بجمع بيانات عن ذلك التراث.

١ - العنصر الأندلسى فى القومية المغربية وفى القومية الإسبانية

يعتبر الشعب المغربى - أكثر من أى شعب عربى مسلم آخر - الأندلس جزءًا من حضارته ومن تاريخه.

إن الفترة العربية التى استمرت تسعة قرون فى شبه جزيرة إيبيريا تشكّل جزءًا من التاريخ المغربى. لقد حكمت قرطبة بعض مناطق من شمال المغرب، وعلى مدى أكثر من قرن ونصف من الزمان كانت مراكز عاصمة لكل الأراضى الإسلامية فى الأندلس. لقد خلق الجوار والتأثير المتبادل ميراثًا مشتركًا فى كثير من مجالات الحضارة، وقد نقل المهاجرون الأندلسيون والموريسكيون وأحفادهم ذلك التراث إلى الأراضى المغربية. إنها الرابطة الأكثر وضوحًا - كما يرى المقرئ - بين الأندلس بماضيها، والمجتمع العربى الذى يعيش فى المغرب.

لهذا يستحضر الشعب المغربى الحضارة الأندلسية. ربما كان الرمز المعبر

عن ذلك هو تزيين ضريح الملك محمد الخامس (١٩٢٦-١٩٦١) في الرباط. القصر الذي زينه مغربيون يسير على التراث الفني الغرناطي، حتى إن شعار ملوك بني نصر «لا غالب إلا الله» ينتشر على جدرانه.

هذا الاستحضار ليس حكرًا على المغرب؛ بل يشاركه فيه العرب والمسلمون والإسبان الحاليون الذين ورثوا الأراضي وكثيرًا من الآثار الحضارية الأندلسية.

بالنسبة لأهل المغرب - وللعرب والمسلمين الذين ينظرون إلى التاريخ المشترك - يُعد تراث الأندلس تراثًا مجيدًا. تمثل حضارة الأندلس قمة الحضارة العربية الإسلامية في العصور الوسطى. لقد كان لها تأثير على العالم العربي الإسلامي وعلى المغرب بشكل خاص. لكنها أثرت أيضًا على أوروبا خلال العصور الوسطى وعصر النهضة الذي كان أصل الحضارة الحديثة التي نعيشها. إن استحضار المغرب للأندلس إنما هو استحضار أبوة - ولو جزئية - لكل الحضارة الحديثة. إن تراث الأندلس يمتد حتى القرن العشرين عبر أوروبا وعبر البلاد العربية، لأن المغرب استضافت مجموعة كبيرة من أبناء الحضارة الأندلسية.

إن التراث الأندلسي مهم في الذاكرة التاريخية الجماعية لأهل المغرب. إن الحنين إلى الأندلس هو الحنين إلى «الفردوس المفقود». وتبرز الموسيقى والشعر ذلك الشعور بالحنين الذي نلمسه عند كل ذكر للأثر الأندلسي في المغرب.

بالنسبة للشعور القومي المغربي فإن آثار أولئك المهاجرين المسلمين - خاصة الموريسكيين - تشكل جزءًا مما يمكن أن نطلق عليه أندلسيزم» أي استحضار الماضي الأندلسي. إن هذا الشعور يوجد رابطة أخوية بين إسبانيا وماضيها العربي.

بالنسبة للشعور القومي الإسباني فإن الاقتراب من البقايا الحالية لذلك التراث الأندلسي والموريسكي في المغرب تشكل جزءًا من «إسبانية» ذلك التراث، أي

الصفة الإسبانية لبعض نواحي الثقافة المغربية. هذه البقايا تشكل رابطة تجمع بين المغرب وماضيه الإسباني.

كان هناك في القرن التاسع عشر رحالة إسبان - مثل موغاء، مسلم بينكاي - تعرفوا على الأصل الإسباني أو الأندلسي لسكان تطوان. كان الرحالة يحكون بسرور كيف تحتفظ العائلات بألقابها الإسبانية، وكيف أن بعض الأسر تؤكد أنها لا تزال تحتفظ بمفاتيح بيوتها في إسبانيا التي كان أجدادهم يقيمون فيها قبل طردهم منها. وقد زاد احتلال إسبانيا للجزء الشمالي من المغرب من الشعور «بالإسبانية»، وهي مشاعر يستخدمها الساسة والدبلوماسيون الإسبان كرابطة إيجابية توحد الشعبين.

من وجهة النظر الإسبانية كان لطرد الموريسكيين أثر إيجابي في المغرب، فقد أدخل إلى هذا المجتمع العربي عناصر إيجابية في الثقافة الإسبانية ما زالت موجودة حتى اليوم.

لهذا يمكن أن نتحدث عن اهتمام - يتجاوز حدود الفضول التاريخي - بتاريخ الموريسكيين والأندلسيين الآخرين وبقايا التراث الأندلسي، سواء من قبل إسبانيا أو من قبل المغرب.

إن مظاهر هذا الاهتمام متعددة لكنها تتضح أكثر عندما يتعلق الأمر بمعلومة محددة تخص التراث الأندلسي.

٢- التراث اللغوي والأدب

تحدثنا سابقاً عن موضوع الأصل الإسباني المحتمل لكلمات مستخدمة في المغرب حالياً خاصة في الصيد والأغذية والأزياء.

وقد جمع ابن عزوز حكيم وآخرون مئات الكلمات الإسبانية الموجودة في اللهجة المغربية. إن قائمة الكلمات يمكن أن تُضاف إليها كلمات أخرى تم جمعها

فى المنطقة الشمالية وفى بعض أحياء رباط سلا. إن المقارنة بين منطقة وأخرى ربما تمكننا من استنتاج تاريخ دخول الألفاظ إلى اللهجة المغربية.

يمكن أن نتحدث أيضا عن تأثيرات أدبية أندلسية فى الشعر المغربى (فى ديوان الحايك وهو أندلسى من تطوان وينتمى إلى القرن الثامن عشر وقد درسه بالديراما. وكان ابن عمر الرباطى من كبار الفقهاء وشاعرا مشهورا من أصل أندلسى ومات فى الجزيرة العربية عام ١٨٢٧). إنه واحد من الأدباء الكثرين المنحدرين من أصول مورييسكية وأندلسية.

وقد درس خيل غريماو الأصل المورييسكى المحتمل لبعض الحكايات والأمثال والمسرحيات القصيرة التطوانية. وقد وضحت بعض الدراسات الحديثة العلاقة بين الرواية الشفوية التطوانية ومسرحيات العصر الذهبى الإسبانية.

هناك بقايا أو آثار أدبية أندلسية فى إسبانيا وفى المغرب، تتمثل فى المخطوطات العربية ذات الأصل المغربى والموجودة حاليا فى مكتبة دير سان لورينثو بالاسكوريال. هذه المخطوطات عبارة عن مكتبة سلطان المغرب التى استولى عليها قراصنة فرنسيون^(*) ثم استولى عليها منهم قراصنة إسبان فى القرن السادس عشر. تتضمن كتباً عربية عن الأندلس حملها الأندلسيون إلى المغرب. لا يبدو أن الذين حملوها إلى المغرب كانوا مورييسكيين فى القرن السادس عشر، بل أندلسيين ممن هاجروا إلى المغرب خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. إن هذه الكتب دليل آخر على التراث الأندلسى فى المغرب.

(*) القراصنة الفرنسيون لم يستولوا على كتب مولاي زيدان بل كانت وديعة لديهم. وقد استولى القراصنة الإسبان على السفينة التى كانت تحمل الكتب واقتادوها إلى سواحل إسبانيا. وقد بذل ملوك المغرب كل ما فى وسعهم لاستعادة الكتب، لكن جهودهم لم تكلل بالنجاح. وفى النهاية تم إيداع الكتب فى مكتبة دير الاسكوريال ولا تزال موجودة إلى اليوم. (المترجم)

٣- تراث الأسماء الإسبانية

تحدثنا عن مشكلة تحديد تاريخ الألقاب العائلية ذات الأصل الإسباني خاصة في مدينة تطوان، لكن مشكلة التأريخ لا تلغى الوعي الجماعي المغربي الذي يرى في هذه الأسماء ميراثا مباشرا من الأندلس. إن هذه الألقاب العائلية الإسبانية في المغرب تربط الشعب المغربي بالتراث الأندلسي.

وقد جمع المؤرخ المغربي الرهوني في القرن التاسع عشر كثيرا من هذه الألقاب الغربية عن اللغة العربية وعن اللهجة البربرية والتي تعود إلى الأندلس. وهناك باحثون حاليون - ابن داود وعدي وعبيد وابن عزوز حكيم - درسوا قوائم الألقاب العائلية وأضافوا إليها الكثير واجتهدوا في تحديد الأصل اللغوي لها، وكانت جهودهم موازية للجهود التي بذلها زبيس في دراسة الألقاب الإسبانية^(*).

لا نستطيع أن نذكر هنا الألقاب العائلية التي جمعها الباحثون لكننا نستطيع أن نذكر بعضا منها حسب الترتيب الأبجدي: أبريل، بنييرا، كرمونة، دينيا، إسكالانتى، فيديريكو، غالان، هورناتشوس، خيريثانو، لوكي، مالدونادو، أورغلث، باديان ريوس، سيغورا، تورمو، بالديثويلا، ثاباتا.

إن الدراسة اللغوية يمكن أن تتسع إذا اتبعنا متاهج بحث مختلفة. وربما يمكن أن ندرس أيضا العلاقات الاجتماعية القديمة والحديثة التي يدل عليها وجود هذه الألقاب العائلية. لكن المهم - لقياس أبعاد التراث الموريسكي والأندلسي في المجتمع المغربي - هو وجود تلك الألقاب العائلية في حد ذاته.

إن استمرار هذه الألقاب العائلية يدل على اعتزاز هذه العائلات بأصلها الأندلسي. يدل أيضا على اعتزاز أبنائها بالتعددية الثقافية للموريسكيين، فهم مسلمون وإسبان. لكنه يدل كذلك على أن المجتمع المغربي الذي عاشت فيه هذه

(*) درس مصطفى زبيس وآخرون الألقاب العائلية ذات الأصل الإسباني في تونس. (المترجم)

العائلات قد احترمت العائلات بأسمائها الغربية ولم يعارس ضغطاً عليها لكي تتخلى عن أصلها الأندلسي الإسباني. إن وحدة العائلات وقلبيها يوضح الميراث الأندلسي في المجتمع المغربي.

يمكن أن ندرس أيضاً أسماء البلاد ذات الأصل الإسباني التي لا تزال موجودة إلى اليوم أو في وثائق تاريخية، خاصة في المناطق التابعة لتطوان وريبط سلا. لكن علينا أن نعترف أن بأسماء البلاد قليلة وأن دلالاتها مختلفة عن أسماء البلاد الإسبانية التي احتفظت بها عائلات المهاجرين الموريسكيين.

4- الميراث المادي: الملابس والعمارة

هناك آثار مادية خلفها الموريسكيون المهاجرون والأندلسيون عامة منذ لحظة وصولهم إلى المغرب حيث أسهموا في رخاء وطنهم الجديد. بعض الأعمال التي أنجزوها تحمل طابع بلدهم الأصلي. إن أحفادهم المولودين في المغرب استمروا في اتباع نظام أجدادهم الإسبان في الصناعة. بعض هذه المنتجات عاشت على مدى القرون كدليل على الأثر الأندلسي في البلد المضيف.

يعتد رزوق في الفصل الثالث من رسالته للجامعية المجالات التي أسهم فيها المهاجرون في إقامة «حضارة أندلسية مغربية»: الإنتاج الاقتصادي (الزراعة والحرف) الإدارة العامة والدبلوماسية، العلوم النظرية والتجريبية، الترجمة، العلوم الدينية، اللغة، الخدمات الاجتماعية، الملابس، الموسيقى، الفن والعمارة. درسنا بعض هذه الموضوعات في فصول سابقة، لكن من وجهة نظر الميراث المادي الأندلسي في المغرب يجب أن نذكر مجالين على الأقل: الملابس والعمارة.

إن انتقال الملابس من مجتمع إلى آخر أمر بسيط نسبياً ويسير وفق نظم معروفة. هناك توازن بين الميل إلى تجديد الملابس التقليدية بعناصر خارجية، جديدة ورفض العناصر التي تمثل الخارج بشكل واضح. حدث هذا مع المغاربة ومع المهاجرين الموريسكيين.

من الواضح أن الملابس الفاخرة والمطرزة هي التي يظهر فيها الأثر الإسباني الذي يعود إلى الفترة الموريسكية. التطريز يستعمل عادة في الملابس الفاخرة للعرائس، خاصة في أكبر مدينتين مغربيين أندلسيتين: تطوان، ورباط سلا. ملابس العرائس - نظراً لطبيعتها الغضة، ونظراً للرغبة في المحافظة على التقاليد - هي أكبر «متحف» للملابس النسائية الأندلسية في المغرب.

ليست ملابس العرائس هي الأثر الأندلسي الوحيد الباقي. فسواء من حيث الآثار المادية أو من حيث الشكل الجمالي هناك أزياء من أصل إسباني دخلت المغرب. وإن كانت قد شهدت تطوراً ما. تشهد على ذلك الأسماء الإسبانية لهذه الأزياء. هذه الأسماء دريسها كل من برونوت، غوثالبيس بوستو والبراثين، وقد فتحت دراساتهم مجالات لأبحاث لاحقة.

وقد تعددت الدراسات حول أثر العمارة الأندلسية في المغرب، وأشارت هذه الدراسات إلى التطور المشترك الذي شهدته العمارة الإسلامية في كل من الأندلس والمغرب، وهو ما يحول دون أن نشير بدقة إلى أثر الأندلسيين في العمارة المغربية.

فيما يتعلق بالأثر المباشر للعمارة الإسبانية التي أدخلها الموريسكيون (*) في القرن السابع عشر نذكر هنا شهادة رجل فرنسي معاصر لتلك الفترة:

وصلتني أخبار عن أولئك الذين زاروا الرباط التي يسكنها الموريسكيون. إن بهد بنايات تشبه البنايات الإسبانية لكن بدون زجاج.

بالفعل فإن بنية مدينة الرباط نفسها مكونة من شوارع مستقيمة على شكل شبكة وهو نظم عمراني يختلف عن النظم المغربي ويتفق مع نظم المندس التي

(*) تقول أرينال في معرض حديثها عن الأثر الإسلامي في أمريكا إن العمارة الإسبانية في القرن السادس عشر كانت كلها مسلمة. (المترجم)

أقام فيها الموريسكيون في المغرب. ويُنسب إلى الموريسكيين كذلك بعض تفصيلات حمامات البخار في الرباط.

مساجد لها واجهات ومنازل لها سقوف بدلاً من الأسطح، هذه هي الآثار المعمارية الموريسكية في منطقة تطوان. وقد استطاع لاثام أن يقارن خصائص العمارة التطوانية بخصائص البنايات الموريسكية الأخرى في الأقاليم التي استقر بها الموريسكيون في المغرب.

٥- الميراث الفني: الموسيقى والنقوش

يجب أن نتحدث في فصل مستقل عن الميراث الأندلسي في المجال الفني الذي يشمل الفنون الصوتية (الشعر والحكاية الأدبية) والفنون التشكيلية (العمارة والحرف).

لا تزال إسبانيا تحتفظ ببعض خصائص الفن العربي التي تُعجب الإسبان، وهي تشمل التزيين والحرف والبناء. من هذه الخصائص أنماط الفن المدجن الجديد (التي نجدتها في التيارات «الحديثة» في بنايات ميادين مصارعة الثيران والأبواب ذات الأقواس، وفي بنايات وأثاث ولوحات في القرن العشرين). هذا الإعجاب بالفن العربي يتجدد في إسبانيا باستمرار عند تأمل قصر الحمراء وآثار فنية عربية أخرى كالتى توجد في المغرب.

والفن المغربي كذلك يميل إلى الفن الأندلسي ويتفق معه في خصائصه في مجالات كثيرة. هذا واضح في الفنون التشكيلية. إنه نظام واضح من حيث الفراغات والأحجام والألوان والظلال نجده في أعمال يدوية مغربية. لكننا نجد هناك إشارة واضحة إلى الماضي الأندلسي (قرطبة وغرناطة وإشبيلية) في كتابة المخطوطات والأثاث والزخرفة، وهو ما يضيف قيمة كبيرة على تلك الميراث، بالإضافة إلى متعة تأمل هذه التحف الفنية.

يجب أن نتذكر بشكل خاص فن النقوش في البيوت مثل كتابة شعار ملوك بنى نصر الذى نُحِتَ على ضريح الملك محمد الخامس فى الرباط. بعض هذه النقوش أندلسية من حيث الموضوع ومن حيث الخط، مثل النقوش التى درسها بالديراما فى تطوان. ورغم أن الخط المغربى فى المخطوطات والنقوش يختلف عن الخط الأندلسى [ضمن خصائص تميز الخط المغربى بشكل عام عن الخط الشرقى] فإن هذه الخطوط جميعها تُعد ميراثا للفن الأندلسى.

إذا انتقلنا إلى الفنون الصوتية وإلى ما يُسمى بـ «الموسيقى الأندلسية» فإننا ندخل إلى جانب إنسانى فى روح المغرب.

الموسيقى الأندلسية موسيقى عاطفية، سواء من حيث الإيقاع أو من حيث الأغنية التى تصاحبه: أغاني أفراح، أغاني دينية، أغاني حب، أغاني حنين وحوار مع الطبيعة... إلخ. إنها موسيقى تتعدد فيها الآلات، والأغاني يمكن أن تُردد بشكل جماعى أو بشكل فردى. هذه الأغاني تصاحب حياة المغاربة وحياة أهل الشرق. الموسيقى وكثير من النصوص تشير إلى الأندلس. ذلك «الفردوس المفقود»، أرض المتعة والجمال. إن موسيقى الأندلس العربية موسيقى لخيال. قلت وكتبت كثيرا إن العرب يحلمون «بشكل أندلسى» عندما يسمعون هذه الموسيقى الشعبية التراثية التى تختلف عن أنواع أخرى من الموسيقى المغربية.

فى القرن السادس عشر على وجه التحديد انتشرت هذه الموسيقى فى المغرب عندما أُضيفت القصائد الخفيفة المغربية إلى الزجل والموشحات الأندلسية.

ربما كان مجال الموسيقى والشعر، حيث الموسيقى «الأندلسية»، هو المجال الذى يوضح فيه الوعى المغربى علاقته بالأندلس وبالمهاجرين الإسبان الذين جاءوا من «العدوة الأخرى».

الهوامش

- (١) Julio Caro Baroja: *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1957, pp. 258-263.
- A.Dominguez Ortiz- B. Vincent: op. cit. cap.II. 1978, pp.225-245.
- (٢) G. Gozalbes Busto "La republica andaluza de Rabat en el siglo XVI". *Cuadernos de la Biblioteca Espanola de Tetuan, Teluan*, pp. 9-10, 1974, 7-469.
- (٣) د. رزوق: «الأندلسيون وهجرتهم إلى المغرب خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر»، الدار البيضاء، ١٩٨٩.
- (٤) انظر دراسة السعدوني «الجالية الأندلسية بالجزائر: مساهمتها العمرانية ونشاطها الاقتصادي ووضعها الاجتماعي» في مجلة: *Avraq*, Madrid, 1981, pp. 111-124.
- (٥) M.de Epalza: *Recueil d'etudes sur les Morisques Andalous en Tunisie*, Madrid, 1974.
- S.M. Zbiss- Gafsi- Boughanmi – Epalza: *Etudes sur les Morisques Andalous*, Tunes, 1983.
- (٦) انظر قائمة المراجع في دراسة إيبالزا:
- “Nuevos documentos sobre descendientes de moriscos en Tunes en el siglo XVIII”, M. Batller, Rome, 1984 pp. 195-228.

Oliver Asin “Un morisco tunecino admirador de Lope. Estudio del Mss. (V)
S-2 de la Colección Gayangos”, *Al-Andalus*, Madrid, I, 1933, 409-450;

الفصل الثاني

الجزائر

كانت عملية استقبال الموريسكيين المطرودين في الجزائر مختلفة عنها في المغرب نظراً لاختلاف النظامين السياسيين في البلدين. لكن البلدين كان بينهما تشابه أيضاً. إن دراسة الوضع في الجزائر بالتفصيل ستسمح لنا بوضع الخطوط العامة لتوطين الموريسكيين في المغرب وفهم موضوع التوطين في تونس وفي بلاد أخرى تابعة للإمبراطورية العثمانية.

الوثائق الموجودة عن الموريسكيين في الجزائر أقل من الوثائق الخاصة بالوضع في المغرب وتونس. في السنوات الأخيرة فقط أضافت أبحاث السعدوني كمية كبيرة من الوثائق عن الموريسكيين الذين أقاموا في الجزائر^(١). قبل ذلك كانت هناك بعض الأبحاث درست موضوع الموريسكيين في الجزائر استناداً إلى وثائق قليلة لكنها مفيدة وتستند إلى مقارنة وضع الموريسكيين في الجزائر بوضعهم في دول أخرى تتوافر فيها الوثائق: أشير إلى دراسات كل من: لاثام^(٢) وإبراهيم^(٣) وإيبالنا^(٤) وكيسلاتي^(٥). كل هذه الدراسات تتيح لنا تكوين صورة معقولة، رغم أن الوثائق الجزائرية عن هذا الموضوع غير كافية. ربما تُكتشف وثائق جديدة في الجزائر وغيرها مما يمكننا من وضع تصور كامل.

المجال السياسي الجغرافي الجزائري

١- المجال الجغرافي

كانت الجزائر في أوائل القرن السابع عشر تشمل مساحة الجمهورية الجزائرية حالياً، وذلك منذ أن أعاد الأخوان عروج وخير الدين بارباروسا تنظيم البلاد المغاربية بمساعدة العثمانيين في القرن السادس عشر. كانت الأراضي الجزائرية إذن تقع بين المغرب (المملكة الشريفة أو مملكة فاس) والولاية العثمانية في تونس، ويحدها البحر المتوسط شمالاً والصحراء جنوباً.

كان المركز السياسي للجزائر - ولا يزال منذ خمسة قرون تقريباً - هو مدينة الجزائر أو «جزيرة بني محزونة». وكان لمدينة الجزائر موقع متوسط على الساحل المغربي، فكانت فيها موانئ لونه (عنايه حالياً) وجرجيل وبوخيا (بجاية حالياً) وشرجيل وتينيس ووهران (الذي كانت تحتله إسبانيا). كانت الجزائر تحتل الحد الغربي للإمبراطورية العثمانية ومعها ولايتا تونس وطرابلس الغرب.

كان الساحل الجزائري - الجبلي وغير الأهل بالسكان والذي توجد به سهول هي مصبات أنهار - هو أوسع البلاد الإسلامية مساحةً وهو الأقرب إلى إسبانيا. هذا الوضع الجغرافي السياسي المجاور لإسبانيا والذي كان يمثل رأس حربة للإمبراطورية العثمانية القوية هو الذي يفسر عداوة المواطنين الإسبان للجزائر، وفي نفس الوقت يفسر أهمية الجزائر كموطن استقبال الموريسكيين المطرودين من إسبانيا.

لا يمكن أن نتصور سيادة الجزائر على كل هذه المساحة في القرن السادس عشر بمفهوم سيادة الدولة العصرية أو بمركزية الحكومة التي نراها اليوم. كانت لسيادة المباشرة لا تتجاوز العاصمة وضواحيها، خاصة المدن التي كان للأتراك فيها حاميات عسكرية مثل الموانئ المذكورة بالإضافة إلى مدن تلمسان وميديا ومسيلة وقسطنطينة وغيرها، وبالإضافة إلى الموانئ الواقعة على الطرق الداخلية،

خاصة الطريق بين الشرق والغرب الموازي للساحل الذي تفصله عن البحر سلاسل جبلية عالية.

وكانت الحكومة تمارس سلطة مباشرة على قبائل الداخل بمقتضى معاهدات هشة ونتيجة لحملات عسكرية لها أهداف سياسية واقتصادية. ليس من الثابت لدينا أن تلك الحملات قد وصلت إلى ما يُعرف الآن بالصحراء الجزائرية.

كانت الأراضي الواقعة على الحدود الشرقية (التابعة لتونس) والأراضي الواقعة على الحدود الغربية (التابعة لمملكة فاس) محل نزاع وهدفاً لحملات عسكرية، دون أن تؤدي تلك النزاعات والحملات إلى تغيير «الحدود». ورغم أن تلمسان كانت خاضعة سياسياً للجزائر وبها حامية عسكرية كغيرها من المدن الغربية الجزائرية، فإن هذه المدينة كانت مرتبطة بروابط تقليدية يرجع تاريخها إلى العصور الوسطى، لأن فاس كانت بمثابة ملجأ للساخطين على الحكم الجزائري وعلى احتلال إسبانيا لوهرا. منذ أوائل القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن الثامن عشر كانت مدينة وهران وميناؤها الكبير تحت الاحتلال الإسباني ومعزولين عن محيطهما الإسلامى.

هذه المقدمة عن الجغرافيا والظروف السياسية كان لابد منها لكي نتفهم موضوع وصول الموريسكيين إلى الجزائر وإقامتهم في أعقاب عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤. أقام الموريسكيون أو الأندلسيون في المدن فقط وفي المناطق الريفية المتاخمة لها والواقعة تحت سيطرة العثمانيين. ليست لدينا دلائل على إقامة الموريسكيين في مناطق ريفية منعزلة ولا في جبال القبائل والتي كانت تتمتع بنوع من الاستقلال تحت حكم ملك kuko الذي كان حليفاً لملك إسبانيا ضد الجزائر اعتباراً من أوائل القرن السابع عشر. لكن لدينا شواهد عربية وأوروبية تدل على أن الموريسكيين الذين طردوا إلى البلاد المغاربية قد لقوا معاملة سيئة من قبل سكان المناطق الريفية التي لم تكن خاضعة بشكل كامل للسلطة العثمانية في الجزائر.

٢- المجال الاجتماعي

حدث اندماج الموريسكيين في المغرب وتونس وفي بلاد المشرق في المناطق الحضرية التي تسيطر عليها السلطات العثمانية أو المغربية بشكل كامل، ولم يحدث ذلك في المناطق الريفية التي كانت تسيطر عليها القبائل. لكننا نستطيع أن نحدد أشكال اندماج الموريسكيين في المناطق الحضرية في الجزائر خلال القرن السابع عشر على ضوء ما ذكره الرحالة والمؤرخون الأوروبيون المعاصرون للأحداث.

كان المجتمع الجزائري مقسماً إلى طبقات. كانت الطبقة العليا التي تتولى السلطة السياسية والعسكرية تضم الأتراك ذوي الأصل الشرقي بالإضافة إلى العسكريين المقربين منهم، وكان هؤلاء عادة من المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام أي «العلوج» الذين تحدث عنهم بن ناصر. يتحدث مؤرخ معاصر للأحداث عن هذه الطبقة فيقول:

الأتراك على فئتين: الفئة الأولى أتراك طبيعيون، والفئة الثانية تدرج في هذه الطبقة من باب المهنة. يُطلق اسم أتراك «طبيعون» على أولئك الذين جاءوا من تركيا... أما أتراك «المهنة» فهم المرتدون، أي الذين ولدوا لأب وأم مسيحيين ثم اعتنقوا دين الأتراك بمحض إرادتهم (هايدو).

لم تكن تلك الطبقة تشمل حتى أبناء الأتراك المهاجرين إلى الجزائر والذين ولدوا لزوجات مغاربيات أو لإماء أجنبيات، فلم يكن الأبناء يتساوون بالأتراك بل كانوا أبناء عبيد kologlu. كان بعض قباطنة القرصنة البحرية ينتمون إلى طبقة الأتراك تلك، لكن لم يكن كل القباطنة كذلك.

تعاون الموريسكيون مع هذه الطبقة الحاكمة تعاوناً وثيقاً، فقد كانت تلك الطبقة تمثل بالنسبة لهم سنداً رئيسياً في بيئة حضرية يسيطر عليها الأتراك. لكن

الموريسكيون - عدا حالات استثنائية قليلة - لم يتمكنوا من الاندماج فى تلك الطبقة. كان الموريسكيون أقل شأنًا فى نظر الزعماء الأتراك.

كان الأندلسيون ينتمون إلى طبقة المغاربة المسلمين أى إلى الطبقة البرجوازية، وكان البعض منهم ينتمى إلى ما يُعرف باسم طبقة البرجوازية العليا التى يصفها إبراهيمى. كان الأندلسيون يتظاهرون بأنهم من البلديين، أى من أهل المدن، خاصة الذين ينتمون إلى طبقة الأشراف، أى المنحدرين من نسل أهل البيت النبوى، نظرًا لتشابه المهن التى يشتغلون بها والنشاط التجارى. ورغم أن الموريسكيين كانوا يشتغلون بالزراعة فى المناطق المتاخمة لمدينة الجزائر فإنه كان يسهل تمييزهم عن العرب والبدو الذين اتخذوا منهم موقفًا معاديًا لدى وصولهم بحرًا إلى البلاد. عاش الموريسكيون مع الريفيين فى مدن الأقاليم وفى المعسكرات التى كانت موجودة فى الجزائر إبان الحكم العثمانى. كان الأندلسيون يختلفون - من حيث اللغة والثقافة - عن البربر أو أهل القبائل الذين كانوا يتمتعون بنوع من الاستقلال فى جبال الجزائر.

هذه الصورة توضح -من الناحية الجغرافية والاجتماعية- وضع المهاجرين الموريسكيين وأبنائهم فى الجزائر. إنه إطار لأحداث موثقة سنعرضها الآن.

مهاجرون أندلسيون سابقون إلى المغرب الأوسط

١- القرب الجغرافى

أدى القرب الجغرافى إلى أن تكون سواحل الجزائر مكانًا يتطلع إليه المهاجرون الأندلسيون منذ أن استوطن المسلمون ضفتى البحر المتوسط. كانت إسبانيا والجزائر شاطئان أو «عُدتان» لبحر واحد كما يقول الجغرافى البكرى فى القرن التاسع حينما يذكر الموانئ المغربية، فقد نكر من بينها موانئ ساحل

الأندلس المقابلة. كان الساحل الشرقى للأندلس بمثابة «بوابة الأندلس»، فمن خلال هذه السواحل كان يمر الناس في الطريق البحرى من قرطبة إلى القيروان وإلى الشرق بمحاذاة الساحل الجزائرى، على حد وصف اليعقوبى وهو مؤرخ من القرن التاسع. مائتا كيلومتر فقط تفصل السواحل الجزائرية عن مناطق شبه الجزيرة الإيبيرية فى قطلونيا وجزر البليار وسواحل فالنسيا وأليكانتى ومرسيه والمريه. إن كل ما يُعرف باسم شرق الأندلس يؤدى إلى السواحل المغاربية، والعكس صحيح أيضا.

فى فترة الوجود الموريسكى (القرنان السادس عشر والسابع عشر) كانت المناطق التى تسكنها أغلبية موريسكية تتوجه فى علاقتها بالعالم الإسلامى نحو هذا الساحل المواجه. من المعلوم أن سلطات فالنسيا حينما درست العلاقات بين الموريسكيين والجزائريين قالت إن الكلمة المسموعة فى أليكانتى هى لقائد الجزائر، لا لقائد بولوب Polop. كانت سواحل شبه جزيرة إيبيريا والسواحل المغاربية فى الجزائر تعدادا بمثابة حدود بين الإسلام والمسيحية الأوروبية، على حد وصف كل من بورنس وهيس.

هناك حكايات من القرن السادس عشر توضح جيدا طابع الحدود لكلا الساحلين، فقد كان الموريسكيون ينتقلون بينهما باستمرار.

كان شخص يُدعى خوان دى أوريولا، وهو مسيحى قديم من باتيرنا بفالنسيا، قد حول بيته إلى مكان يلتقى فيه موريسكيو أراغون وفالنسيا مع أهل الجزائر. كان ذلك بين عامى ١٥٧٥ و ١٥٧٨ خلال الفترة التى سعى فيها المبعوث التركى إلى تنظيم ثورة الموريسكيين. كان ما يفعله خوان دى أوريولا نشاطا تجاريا مستمرا، فكان يشتري السلاح ثم يبيعه للموريسكيين، وكان يشتري الأراضى من أثرياء الموريسكيين فى باتيرنا الذين يذهبون إلى الجزائر للإعداد للغزو وكانوا يحتاجون إلى نقود يشترون بها دعم السلطات الجزائرية ويشترون بها العتاد العسكرى اللازم.

وكان هناك موريسكى من فالنسيا، كان أبوه من سيغوربي، قُبض عليه فى وهران كجاسوس يعمل لحساب الجزائر. حدث ذلك فى تاريخ غير محدد يقع بين عامى ١٥٥٤، ١٥٥٨. وفى المقابل كان يأتى إلى وهران «مسلمون منجنون» يقيمون فى بلاد إسلامية^(*) للتفاوض على افتداء أسرى. إن دراية هؤلاء باللغة الإسبانية كانت تؤهلهم للقيام بدور المفاوضين مع السلطات الإسبانية فى وهران نحو عام ١٥٥١.

لذلك يتعين علينا أن نحدد مراحل هجرة الأندلسيين وخصائصها على ضوء الحديث عن أقاليم الجزائر وطبقاتها الاجتماعية التى عاش فيها مهاجرو الأندلس.

٢- هجرة الأندلسيين قبل القرن الثالث عشر

كان تأسيس مدينة وهران رمزًا لإقامة الأندلسيين فى الجزائر نحو عام ٩٠٣، كما كان الأندلسيون هم الذين أسسوا مدينة فاس فى أوائل القرن التاسع. هذا النشاط العمرانى له صدى فى كتابات الجغرافى الأندلسى البكرى، التى تحدثنا عنها، وفى تراث موثق إلى حد ما يُنسب إلى مهاجرين أندلسيين تأسيس أو تطوير مدن، كما هى حالة مسيلة. إن التنقل المستمر بين «الشاطنين» - والذى أسهم فيه بصفة خاصة فريضة الحج فى الإسلام بالإضافة إلى الرغبة فى تحصيل العلم أو فى القيام بنشاط تجارى - قد أدى إلى استيطان جماعات أندلسية فى بلاد المغرب وإلى استيطان مغاربة فى الأندلس.

٣- هجرة الأندلسيين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر

فى القرن الثالث عشر وصلت موجة كبيرة من المهاجرين الأندلسيين إلى بلاد المغرب العربى كنتيجة لاستيلاء المسيحيين على مناطق يسكنها مسلمون (فى

(*) «المدجن» هو المسلم الذى يقيم فى بلاد النصرى، ونظن أن المؤلف يشير هنا إلى أشخاص كانوا منجنين فيما سبق ثم انتقلوا بعد ذلك لإقامة فى دار الإسلام. (المترجم)

الغرب وحول نهر الوادي الكبير بأنطلوثيا ومرسيه وفالنسيا وجزر البليار)، وذلك بعد أن كان المسيحيون قد استولوا في القرن الثاني عشر على وادي نهر إيبرو والمنطقة الجنوبية. أدى ذلك إلى هجرة الأندلسيين بشكل نهائي، خاصة القادة خلال عصر الموحدين، وقد وجد هؤلاء المهاجرون ملجأ مناسباً في بلاد مثل تلمسان وتونس اللتين كانت تتبعهما من الناحية السياسية مدن جزائرية مهمة مثل بجاية وقسنطينة.

وقد تشجع الأندلسيون في القرن الثالث عشر على الهجرة نتيجة اتصالهم بالمهاجرين الذين سبقوهم، ومن بين الأمثلة على المهاجرين السابقين علماء من أليكانتي مشهورين ذكرهم ابن الأبار، وقد هاجر هؤلاء إلى تلمسان. إن ابن الأبار نفسه - وهو مؤلف وسياسي من فالنسيا - قد هاجر من فالنسيا إلى تونس مروراً بمدينة بجاية بعد سقوط فالنسيا عام ١٢٣٨. كانت تلمسان وبجاية بالفعل خلال القرن الثالث عشر مدينتين جزائريتين، وهذا ما يفسر مرور المهاجرين بها.

بعد الهجرة الأندلسية الكبيرة خلال القرن الثالث عشر استمرت هجرة أفراد مدجنين إلى السواحل والمدن المغاربية: فقد مرّ فقيه أراغوني بجزيرة مايوركا في أوائل القرن الرابع عشر لكي يرتب موضوع إقامته في بلاد إسلامية، وقد عاد الفقيه بعد ذلك ليصطحب أسرته في هجرة نهائية إلى بجاية. كانت البلاد الإسلامية مثل مينوركا (في القرن الثاني عشر) أو غرناطة (في القرنين الثالث عشر والرابع عشر) مجرد محطات يمر بها المهاجرون الأندلسيون إلى تلمسان وبجاية ومدن صغيرة بالجزائر.

لكن عدم الاستقرار السياسي في بلاد المغرب في الفترة التي أعقبت سقوط الموحدين بسبب الصراع بين الحفصيين في تونس وبنو عبد الواد في تلمسان والمرينيين في فاس، ثم بين المرينيين والقوى المحلية... كل ذلك أدى إلى توقف هجرة الأندلسيين إلى بلاد المغرب الأوسط واتجاهها إلى العواصم البعيدة مثل فاس وتونس.

وقد أدى الاستيلاء على غرناطة عام ١٤٩٢ إلى نزوح عدد كبير من المهاجرين توجهوا إلى السواحل المغربية والجزائرية. إن احتمال إقامة أفراد من العائلة الملكية الغرناطية في تلمسان له مدلول كبير، و«يُعرف هؤلاء بين الناس في تلمسان باسم عائلة بنى سلطان الأندلس». هذا الوعي الشعبي في مدينة تلمسان - إذا تأكد أن العائلة تنحدر بالفعل من سلاطين غرناطة - سيكون هو الدافع لأن يكتب المقرئ التلمساني تاريخ الأندلسيين في كتاب «نفح الطيب» وكتاب «أزهار الرياض» في منتصف القرن السابع عشر.

إن الفقهاء - ومعهم الونشريسي المغربي - هم الذين اهتموا بمسألة الشعائر الدينية التي يمارسها المسلمون المقيمون في بلاد واقعة تحت حكم المسيحيين: المغراوي الوهراني وابن مقلّاس الجزائري والزرقاني وهو من بجاية. هذا الاهتمام يمكن تفهمه بسهولة نظراً للقرب الجغرافي ونظراً لاستمرار وصول المهاجرين المدجنين من أراغون وقطالونيا وفالنسيا ومرسيه وشرق الأندلس.

كانت الفتاوى التي يصدرها أولئك الفقهاء تنتهي عادة بتوصية مسلمي الأندلس بمغادرة أراضي المسيحيين والهجرة إلى البلاد الإسلامية. لم تكن تلك التوصية تهدف فقط إلى أن يتمكن المسلمون من ممارسة شعائرهم الدينية، بل كانت تهدف أيضاً إلى تقوية البلاد الإسلامية في مواجهة الهجوم المسيحي. هذا ما نجده في فتاوى الفقيه المغربي الونشريسي الذي كان يخدم مصالح ملوكه. من الغريب أن هذه الفتاوى تتفق مع فتوى فقيه جزائري حديث يؤيد رأى الفقهاء الذين يرون إجبار المدجنين والموريسكيين على مغادرة البلاد التي يسيطر عليها المسيحيون.

٤- الهجرة إلى الجزائر العثمانية

يقول مؤلف كتاب غزوات عروج وخير الدين - وهو معاصر للأحداث -

إن مدينة الجزائر قد امتلأت بالأندلسيين بعد ثورة غرناطة عام ١٥٠٢، أي قبل أن يقيم الأخوان بارباروسا في عاصمة الجزائر.

استقبلت وهران اعتباراً من عام ١٤٩٣ عدداً كبيراً من المهاجرين الغرناطيين، وتحولت إلى نقطة تنطلق منها الهجمات على السواحل الإسبانية. كانت السواحل الجزائرية تتحول تدريجياً إلى جبهات معارك ضد المسيحيين، وكان ذلك سبباً في أن تقوم مملكة قشتالة – المتحالفة مع مملكة أراغون بعد زواج فيرناندو الخامس وإيسابيل الأولى – في أوائل القرن السادس عشر باحتلال موانئ مليلية وحنين والمرسى الكبير ووهران وتينيس وشرجيل ومضيق الجزائر Peñeón وبجاية وتيدليس والحمامات وبونا وطبرق Tobraka وبنزرت وغوليتا وقلبيية والحمامات والمهدية وجيربا وطرابلس وغيرها. وجاء رد الفعل المغاربي – بمساعدة الأتراك – ليقوض السيطرة الإسبانية خلال القرن السادس عشر بحيث لم يتبق تحت الاحتلال الإسباني سوى وهران ومزال الكبير.

مع إعادة تنظيم سياسة المغرب الأوسط بإنشاء الولايات العثمانية في الجزائر سيكون للأخوين بارباروسا ومن تبعهما دور مهم في حكم الجزائر التي كانت مركزاً للمنطقة. سيحظى الجزائريون في سياستهم المعادية للمسيحيين بدعم الأندلسيين. استقبلت الجزائر المطرودين بعد احتلال إسبانيا لبجاية، وأسكنت الأندلسيين في السهول الخصيبة حول مدينة الجزائر وبليدة ومتيجة، وعملت على إحضار مهاجرين من إسبانيا، خاصة بعد هزيمة أسطول كارلوس الخامس في الجزائر عام ١٥٤١. كان لدى حكام الجزائر عام ١٥٥١ جيش مكون من خمسة آلاف من الرماة (من الأتراك والمدجنين المسيحيين)، وقد ساند الأنديسيون – وعلى رأسهم علوج علي – ثورة البشراة عام ١٥٦٨، واستقبلوا مهاجرين موريسكيين عام ١٥٧٠، ونظموا عملية ترحيل ألفى موريسكي من منطقة أليكانتي عام ١٥٨٤ ومن منطقة لوركا عام ١٥٩١، من بين أعمال أخرى لدعم الهجرة الموريسكية إلى الأراضي الجزائرية.

يلخص هاييدو باختصار شديد في نهاية القرن السادس عشر وقبيل عملية طرد الموريسكيين من إسبانيا دور المهاجرين الأندلسيين في الجزائر في القرن السادس عشر بقوله:

كيف وقعت الجزائر في قبضة الأتراك: ... بعد أن استولى الملك الكاثوليكي على غرناطة في يناير عام ١٤٩٢. رحل كثيرون من مواطني مملكة غرناطة وآخرون من مسلمي فالنسيا وأراغون إلى بلاد البربر، ولما كانوا جميعًا مهرة في فنون القتال في إسبانيا التي تربوا فيها وكانوا على دراية بالجزر القريبة مثل مايوركا ومينوركا وإيبينا وغيرها، كان بمقدورهم أن يسرقوا ويلحقوا الأضرار بهذه الأماكن، وهذا ما فعلوه.

٥- مدينة الجزائر مركز استقبال المهاجرين الموريسكيين في القرن السادس عشر

يؤكد مؤلف كتاب غزوات عروج وخير الدين (في منتصف القرن السادس عشر) الدوافع السياسية لسلطات الجزائر عندما قررت استقبال اللاجئين الأندلسيين وتوطينهم في البلاد لدعم الجهاد ضد المسيحيين. لا يشير للمؤلف - لكن ذلك واضح - إلى أن الأندلسيين كغرباء كانوا يدعمون موقع حكام الجزائر الذين كانوا غرباء كذلك، في مواجهة سكان البلاد الأصليين. كان هذا الأمر موجودًا باستمرار في هجرة الأندلسيين إلى بلاد المغرب، خاصة في الأراضي الواقعة تحت الحكم العثماني. إن الحاكم العثماني - باسم الدفاع عن الإسلام -- كان يجد دعمًا في بلاد المغرب عندما يتحدث عن استرداد الأندلس من قبل أولئك الذين طُردوا من وطنهم الأندلس.

لم يكن «كتاب الغزوات» والرسائل الموريسكية إلى السلطان العثماني هي النصوص الوحيدة التي تحدد الجزائر كمركز دعم إسلامي للموريسكيين. إن

الوضع فى بقية بلدان المغرب العربى على مدى الثلثين الأولين من القرن السادس عشر (قبل ازدهار الدولة السعدية بالمغرب) لم يكن يسمح للبلاد الإسلامية الأخرى بأى تدخل لصالح الموريسكيين. يلخص السيدونى - وهو أفضل مؤرخ جزائرى درس هجرة الموريسكيين إلى الجزائر - يلخص أسباب بروز دور الجزائر على النحو التالى:

إن الظروف التاريخية التى شهدتها الجزائر فى نهاية القرن الخامس عشر قد شجعت عددًا كبيرًا من مهاجرى الأندلس على التوجه نحو الجزائر، بينما لم تقدم لهم تونس وهى تحت حكم الحفصيين أى دعم، فقد كانت عرضة للتدخل الإشبانى بين عامى ١٥٣٤-١٥٧٤. لذلك لم تستطع تونس استقبال مهاجرين أندلسيين إلا بعد أن تولى الحكم فيها أول سلطان تركى فى عصر عثمان داي. ولم يشهد المغرب الأقصى كذلك - رغم الروابط التاريخية والعلاقات الإنسانية ورغم قرب الجغرافى من الأندلس - لم يشهد هجرة جماعية أندلسية كتلك التى شهدتها الجزائر نظرًا لطبيعة السعديين ونظرًا لوضع السلاطين السعديين الذين كانوا يحاولون إيجاد توازن بين القوى العثمانية فى البحر المتوسط والإسبان. (السيدونى)

كانت مدينة الجزائر تمثل مركز الآمال بالنسبة للموريسكيين والبلد الذى تخشاه السلطات الإسبانية المسيحية. كانت الجزائر قريبة من المناطق الإسبانية التى تسكنها جماعات موريسكية كبيرة. هناك تقرير لمحكمة تفتيش أراغون عام ١٥٦٥ يذكر أن جزءًا من الأسلحة التى كان الموريسكيون يصنعونها فى الخفاء فى منطقة بيافيليتشى كان يذهب إلى ساحل فالنسيا، وهناك كان ثرى أراغونى مقيم فى مدينة الجزائر يوجهها إلى الأراضى المغاربية. كان كثير من الموريسكيين يهربون إلى مدينة الجزائر وعندما يصلون إلى هناك كانوا يشجعون الأندلسيين الآخرين على التمرد. وكان كثير من الأندلسيين الذين هاجروا إلى بلاد إسلامية يتوجهون إلى

الجزائر أيضًا. وكانت محكمة التفتيش دائماً تظن أن كتبًا وتأثيرات إسلامية أخرى تصل إلى الموريسكيين قادمة من الجزائر. إذا كان السلطان العثماني يمثل «أمل الموريسكيين الأكبر» (كما يقول كاردايك) فإن الموريسكيين كانوا يحددون آمالهم ونبوءاتهم في سلطة الجزائر. هذا ما يقوله موريسكي يدعى زكريا في غرناطة عام ١٥٦٩:

في كتبهم وحكاياتهم يُذكر أن هذه البلاد ستضيع مرة أخرى وسيستولى عليها مسلمو البربر.

هناك وثيقة أخرى شبيهة تتحدث عن الموريسكيين الإسبان المقيمين في الجزائر طوال القرن السادس عشر قبل عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤. يكفي أن نذكر الطبيب الفالنسي جبر الذي سافر من برشلونة إلى بونا Bona ثم استقر في الجزائر، ومن الجزائر بعث برسالة إلى أهله في فالنسيا. هناك شهود عديدون في قضايا محكمة التفتيش - بحارة وتجار - يصفون حياة الموريسكيين الهائلة في الجزائر التي استقبلتهم بحفاوة:

جادل المسلمين واليهود وكان يرتدى ملابس المسلمين ويدخل مساجدهم...

ويدافع بدرو دي فالنسيا عام ١٦٠٦ عن رأيه في موضوع طرد الموريسكيين، ويذكر أنهم سيلقون ترحيبًا في الجزائر وسيكونون دعمًا للأتراك: لو أنهم طُردوا ومعهم أموالهم فسيكونون في موقع جيد، فسيرحب بهم السلطان التركي لأنه سيستخدمهم لمصلحته وسيستولى على ثرواتهم.

لا يمكننا أن ننفي أن يكون الخوف من أن يؤدي طرد الموريسكيين إلى تقوية المسلمين في المغرب كان سببًا قويًا منع اتخاذ قرار طرد الموريسكيين وأجلّ اتخاذ عدة عقود. لكن يبدو أن السبب القوي الذي كان وراء اتخاذ قرار الطرد كان الدور الجزائري بعد التحالف بين إنريكي الرابع ملك فرنسا ورمضان باشا

حاكم الجزائر لنتم عملية إنزال بحري مشترك في دينيا تُستغل فيها ثورة الموريسكيين الشاملة ويكون ذلك بمثابة «كماشة» للقوات الإسبانية. لم يتم تنفيذ الاتفاق، لكن الإسبان اتخذوا قرارهم بطرد الموريسكيين.

كل هذه المعلومات تشير صراحة إلى أن الجزائر كانت هي أمل الموريسكيين. إذا كانت الجزائر لم تصبح وجهة الموريسكيين بعد عملية الطرد الكبرى فإن ذلك كان لأسباب خاصة بالنقل.

عموماً فإن أكبر دليل على إقامة الموريسكيين في الجزائر قبل عملية الطرد هو أن الأندلسيين كانوا هم الذين يدعمون السلطات التركية في الجزائر. وقد كتب أحدهم عن هاييدو ما يلي:

إن كتابه قد أسهم - أكثر من غيره - في تأصيل أفكار عن الجزائر - وبلاد البربر - ستبقى أساسية، منها أن الدعم الاقتصادي والصناعي والعسكري الذي لقيته للقرصنة كان نتيجة لإقامة الموريسكيين المطرودين من إسبانيا في شمال إفريقيا (توربيت ديلوف).

عملية الطرد الكبرى. التوطين في الجزائر

١ - خط السير بين فالنسيا وهران وصعوباته

توجه الفوج الأول من المطرودين الموريسكيين إلى الجزائر بالتحديد لأسباب إستراتيجية منطقية رآها العسكريون الإسبان المشرفون على تنظيم العملية.

كان المطرودون الأوائل من المقيمين في مملكة فالنسيا، وكانوا أكثر عدداً بعد أن تم توطين موريسكيي غرناطة في إقليم كاستيا لا مانشا بعد ثورة البشترات عام ١٥٧١. من الناحية الجغرافية كان أهل فالنسيا أكثر قرباً من السواحل

انمغربية: المسافة بين مدينة أليكانتي والساحل الجزائري لا تزيد عن مائتي كيلومتر. لذلك فإن العوامل التي حدثت هذا المسار كالت من بينها أن محور وهران ومراكب - وكان تحت السيطرة الإسبانية - كان يضمن رسو السفن المسيحية التي لم يكن باستطاعتها الرسو في الموانئ المغربية.

وقد خرج أول فوج من المطرودين الموريسكيين من ميناء دينيا في ٢ أكتوبر عام ١٦٠٩ ووصل إلى وهران في ٥ أكتوبر. بعد شهرين كان عدد الذين وصلوا إلى وهران ١١٦ ألفاً ثم «وجهوا» إلى الأراضي الجزائرية. في نهاية شهر نوفمبر رست السفن مباشرة في شواطئ كابو فالكون وأرزيو لأن ميناء وهران المحدود كان مليئاً تماماً. للوصول إلى شاطئ أرزيو كان يتعين تفادي العرب ومدافعهم حتى يمكن إنزال الموريسكيين (*).

لم تكن المفاوضات قد انتهت بين السلطات الجزائرية (في تلمسان وموستاغام وغيرها) والسلطات الإسبانية في وهران. لذلك كان الإسبان يكتفون بطرد الموريسكيين خارج أسوار المدينة التي كانوا يحتلوها دون تقديم أي نوع من الحماية لهم. يقول فونسيكا المعاصر للأحداث إن موريسكيي إيلدا ونوبيلدا فقط هم الذين أحسن استقبالهم في تلمسان وموستاغام حيث كان كونت أغيلاس قد تفاوض على قبولهم هناك.

هكذا كان المطرودون يجدون أنفسهم في أرض مجهولة، عرضة لعمليات نهب يقوم بها سكان محليون كانوا ينظرون إلى هؤلاء الأجانب على أنهم أعداء، خاصة وهم يرتدون ملابس أوروبية ولا يتحدثون العربية. ومن ناحية أخرى كان الموريسكيون يشكلون خطراً حقيقياً - نظراً لضخامة عددهم - إذا أرادوا الإقامة في تلك الأراضي التي كان يعيش فيها أولئك الفلاحون والرعاة على حد الكفاف. تعرضت مجموعة من الموريسكيين - قوامها خمسمائة أو ستمائة شخص وكانت

(*) لا ندرى أيهما نصدق: هل كان المسلمون يسعون لاستعادة الموريسكيين أم أن إنزال الموريسكيين في الجزائر كان يحتاج إلى بطولة الإسبان؟. (المتوجد)

متجهة إلى تلمسان - لالتهب وهذا ما حدث أيضا لمجموعة أخرى مكونة من أربعين شخصا كانت في طريقها إلى موستاغانم.

إن المذبحة(*) كانت لها رتود أفعال قوية في بلاد المغرب العربي وفي إسبانيا.

٢- السكان المحليين بين دعم المهاجرين والهجوم عليهم

يشرح المقرئ - المؤرخ المعاصر للأحداث والذي كان من تلمسان وربما رأى تلك المأساة في شبابه - يشرح كيف تعرض المهاجرون الأندلسيون للاضطهاد من قبل الفلاحين ومن أراذل الناس، لدرجة أن السلطات تدخلت - وإن كان تدخلها قد جاء متأخرا - وعاقبت المجرمين وقدمت الحماية للمهاجرين حتى يتمكنوا من الوصول إلى المدن الأكثر أمنا (تلمسان وفاس والجزائر). كان العثور على ملاذ داخل المدن الجزائرية (الجزائر وشرجيل وتلمسان) مطلبنا دائما للموريسكيين، وهو ما نجده في رسالة إلى السلطان العثماني عام ١٥٤١ نشرها التميمي. إن عدم دقة المصادر العربية التي تتحدث عن ذلك النهب وعقاب المجرمين لا تسمح لنا أن نقيم بشكل دقيق مدى تلك العمليات. إن دقة التقييم تعتمد على دين المؤرخ الذي حرر الوثيقة هل هو مسلم أم مسيحي.

يقول المؤرخ المحلي أبو راس الناصري في كتابه «عجائب الأسفار»: «إن الفقهاء وزعماء القبائل هم الذين غضبوا واستكروا تصرف للعرب ونادوا بإنزال العقوبات بالمذنبين، وهم الذين ساعدوا الأندلسيين». على رأس المستكرين نجد الشيخ محمد أقدار التوجيني (المتوفى في عام ١٦٥٤ والمدفون في متججه بالقرب من موستاغانم) الذي شجّع الشيخ حميد العابد وناشده أن يستعين بقبيلة السواعد في الهجوم على قبيلة صبرة لأنها هاجمت الأندلسيين بالقرب من أرزيو. وقد جمع الشيخ حميد العابد عدة قبائل في يوم الجمعة، وحلفوا على صحيح البخاري. توجهوا

(*) يتحدث المؤلف عن «مذبحة» ولا يحدد مصادر لما يذكره، ولنا أن نشك في صدق الرواية. (المترجم)

جميعاً ضد قبيلة صبرة وهزموها وسيطرت عليها قبيلة السواعد. هذه الرواية تتأخر زمنياً عن الأحداث وتأتى مدرجة فى معرض الحديث عن المواجهات بين القبائل فى منطقة أرزيو وموستاغانم، لكنها على أى حال تدل على رد فعل متأخر وعلى حزم فى مساندة الموريسكيين.

٣- خوف فى فالنسيا وبحث عن طرق أخرى

انتشر الخوف بين موريسكىي فالنسيا بعد علمهم بأنه، بعد الترحيب بأوائل الموريسكيين المهاجرين فى تلمسان وموستاغانم، كان السكان القرويين فى البلاد الجزائرية لا يتقبلون الموريسكيين المطرودين. لذلك رفض الموريسكيون ركوب السفن وقاموا بثورات فى الأماكن القريبة من البحر تكلف إخمادها كثيراً من الجهود ولم يتم حتى نهاية شهر نوفمبر.

ويصحح المؤرخ الفرنسى هنرى لابير بعض أسباب خوف موريسكىي فالنسيا عام ١٦٠٩ بسبب أوضاع الموريسكيين فى الجزائر على النحو التالى الذى لا يخلو من تفاؤل:

«لا يمل المؤلفون الإسبان الحديث عن قسوة العرب تجاه الموريسكيين البؤساء الذين ألقى بهم - طوعاً أو كرهاً - فى أراضى العرب... نعتقد أن الأمر عبارة عن مبالغاة معتادة فيما يتعلق بعدد الموتى. فى الواقع كان هناك سلب، لكن لم تكن هناك مجزرة، والوفيات التى حدثت بسبب الإرهاق أو الجوع كان عددها يزيد عن الوفيات التى حدثت نتيجة عمليات هجوم مسلح. أما كون الاستقبال عدائياً فى كثير من الأحيان فهذا لا شك فيه».

يجب أن نضع فى الاعتبار أن مصطلح «العرب» - فى القاموس الإشباني للقرن السابع عشر الذى يتحدث عن بلاد المغرب - يشير إلى الأعراب أو «السكان الريفيين» samise dentaria، أى أنهم يختلفون عن المواطنين الذين

يقيمون في المدن وضواحيها ويختلفون كذلك عن البدو الذين يعيشون في الصحراء. وقد استخدمت كذلك مصطلحات أخرى مثل «ريفيون»، «قبائليون» حسب الأماكن والعصور.

لكن لم تكن المناطق الريفية المحيطة بوهران فقط هي التي هاجمت الموريسكيين المطرودين من الموقع الإسباني. لقد خرج بعض الجنود الإسبان لمهاجمتهم رغم تهديد الحاكم بتوقيع العقوبات على من يفعل ذلك. أولئك الجنود لم يكن بمقدورهم العودة إلى الموقع، ولهذا فقد اعتنقوا الإسلام في تلمسان أو في مدينة الجزائر، كما هي حالة كل من أنطونيو رودريغيث ومانويل خيمينيث عام ١٦١٠.

سببت المذابح^(*) «حالة من الصدمة لدى الشعب الإسباني. وأوضح دليل على ذلك هو انتشار أغنيات تتعاطف مع الموريسكيين، وهو ما كان يُغضب أنصار قرار الطرد» الذين كانوا يُطلقون اسم «أشعار كاذبة» على الروايات التي كانت تقول إن الموريسكيين قد ماتوا شهداء على يد المسلمين بعد أن أعلنوا أنهم مسيحيون، كما يذكر ماركيث بيانويبا. تلك الحكايات كان من شأنها إصرار الموريسكيين على عدم الهجرة إلى الجزائر.

وكان بحارة السفن - والسفن الخاصة على وجه التحديد - يهاجمون المطرودين العزل. وكان ضباط البحرية الإسبانية يشاركون في سلب الموريسكيين. إن حالة كاتالينا بارون - وهي من بيلوس بالقرب من شاطبة - حالة نموذجية كما يوضح كارداياك.

كانت كاتالينا متوجهة إلى الجزائر مع زوجها انطلاقاً من كارتاخينا، لكن قبطان السفينة اختطفها قبل وصولها. بعد مرور بعض الوقت أهداها القبطان إلى صاحب السفينة. وهذا قد حملها إلى باليرمو وأصبحت أمةً له. انتقلت بعد ذلك إلى

(*) لا يزال المؤلف يتحدث عن «مذابح» دون أن يذكر مصدراً واحداً، ولنا أن نشكك مرة أخرى في صدق رواية ارتكاب المسلمين مذابح ضد الموريسكيين. (المترجم)

خدمة ماركيز مورا الذي أعتقها ومنحها جواز مرور لتسافر إلى تونس. تقدم ابن عم لها - وكان عبداً - بشكوى ضدها على أنها مرتدة عن المسيحية فتعرضت لمحاكمة طويلة ومهينة أمام محكمة التفتيش التي لم تجد مانعاً من أن تناقض نفسها، فهي تعاقب من يرتد عن المسيحية التي فرضتها عليه، لكنها تطرد المسلمين من إسبانيا.

لكن الوازع الديني المسيحي كان يمنع هجرة الموريسكيين إلى بلاد الجزائر. إن تسارع عمليات الطرد الأولى قد فاجأ سلطات وهران وبلاد المغرب على حد سواء، لكنه قد تفادى جبهتي معارضة مسيحيين لطرد الموريسكيين إلى الجزائر، وكانت جبهات المعارضة تلك قد قويت في إسبانيا في الشهور الأخيرة لعام ١٦٠٩. كانت المعارضة تستند إلى أن ترحيل الموريسكيين سيزيد من قوة الجزائر التي كانت العدو الأول للمصالح الإسبانية في الجزء الغربي من البحر المتوسط، وكانت الجبهة الأخرى تعارض طرد أطفال الموريسكيين.

هذه المشكلة الأخيرة - التي نعالجها في فصل آخر من هذا الكتاب - قد دفعت الموريسكيين إلى عدم المطالبة بالهجرة إلى بلاد إسلامية، ففي حالة السفر إلى بلاد إسلامية تستبقى السلطات المسيحية الأطفال لكي تعلمهم العقيدة المسيحية وهكذا تُنقذ أرواحهم التي لن تُنقذ إذا سافروا مع آبائهم لأنهم سيكونون مسلمين مثلهم^(*).

هذا الطرح الديني المسيحي - الذي كان يخفي وراءه مصالح في بعض الأحيان تتمثل في أن يكون لدى المسيحيين أيدي عاملة رخيصة - ربما كان منطقياً لو أن الموريسكيين التزموا بقرار الطرد وطلبوا التوجه إلى بلاد مسيحية ليمارسوا شعائر المسيحية، لكن الموريسكيين كانوا يتوجهون إلى بلاد مسيحية ثم يغادرونها إلى بلاد إسلامية.

(*) لا يتخلّى المؤلف عن وجهة النظر المسيحية. (المترجم)

يجب أن نتذكر مرة أخرى رسالة بعث بها موريسكي مقيم في الجزائر إلى أحد وجهاء تروخييو: «وصلنا إلى مرسيليا حيث استقبلنا بحفاوة، ووعدنا بجميع أشكال الرعاية. لكن بعد أيام قليلة سارت الأمور على نحو يخالف ما وُعدنا به، فقد مات الملك إنريكي الرابع. كنا على وشك أن نُطرد كلنا من مرسيليا، وقالوا إن قدومنا تم بناءً على تخطيط من ملك إسبانيا وإننا جواسيس لملك إسبانيا وإننا جئنا بهدف احتلال أرضهم.. ولما رأينا أن هنا وفي أقاليم إيطاليا الأخرى لا يريدوننا إلا للاستفادة منا.. قررنا مغادرة البلد والذهاب إلى حيث أراد الملك أن يرسلنا. ولهذا جئنا نحن أهل تروخييو إلى مدينة الجزائر ووجدنا فيها معظم أبناء إكستريمادورا ولامانشا وأراغون». (خانير)

إن الطرح الديني الذي وجه المهاجرين إلى بلاد مسيحية أدى كذلك إلى توقف الهجرة إلى الجزائر. أتحدث على الأقل عن الهجرة المباشرة، رغم القرب الجغرافي والتسهيلات التي كان يمثلها وجود حامية إسبانية في وهران.

حدث أن موريسكي أراغون وقطالونيا قد استقلوا السفن من ميناء «لسوس الفاكيس»^(*) في دلتا نهر إيبرو ويبدو أنهم توجهوا إلى وهران، ويمكن أن نؤكد ذلك أيضاً في حالة موريسكي مرسية وقشتالة الذين استقلوا السفن من ميناء كارتاخينا. لكن الهجرة إلى بلاد الجزائر حدثت بين عامي ١٦٠٩-١٦١٠ وقام بها موريسكيو فالنسيا.

٤- توطين الموريسكيين في الجزء الغربي من الجزائر

يبدو أن الموريسكيين الذين أقاموا في تلمسان - تلك المدينة ذات التراث الأندلسي والتي تتمتع بالحماية التركية - كانوا كثيرين، ويبدو أنهم أسهموا في المحافظة على التراث الأندلسي وتجديده (وهو التراث الذي لا يزال حياً حتى الآن) وهكذا سهّلوا عملية اندماج مجموعات موريسكية أخرى.

(*) أي «الفقهاء» باللغة العربية. (المترجم)

وكما هو الحال في مدن مغربية كبرى يقطنها مهاجرون أندلسيون، من الصعب أن نحدد مدى إسهام الأندلسيين في التطور العمراني في المدينة. يختلف المؤرخون في هذه النقطة إزاء عدم وجود وثائق حول الدور الذي لعبه الأتراك تجاه الموريسكيين: بعض المؤرخين يرى أن دور الأتراك كان إيجابيا (هاجى) والبعض الآخر يراه سلبيا (بينيا).

يتحدث المؤرخ الجزائري الحديث ناصر الدين السعدوني عن استيطان الموريسكيين في أحياء خاصة في أرزيو وموستاغانم وتلمسان، وينسب إليهم بناء «الأندلسيات» غربى وهران. لا يبدو أن ذلك صحيح، إذ لا تظهر «الأندلسيات» في خرائط للمنطقة في القرن الثامن عشر، ثم إن المنطقة كانت تحت سيطرة الإسبان المتواجدين في وهران ومزالكبير، ولم تكن السلطات الإسبانية لتشجع بناء قرية مسلمة معادية لها على الطريق الذي يربط بين المحميتين، بين الساحل وجبل مورجاجو. يبقى احتمال أن يكون الأندلسيون المقيمون في المنطقة - ممن ينحدرون من نسل المطرودين في القرن السابع عشر - قد أقاموا في «الأندلسيات» عندما استعاد الجزائريون المدينة بين عامي ١٧٠٩-١٧٣٢، هذا إذا صدقنا أن رواية المؤرخ الانجليزي بويدى Boyde توافق تلك الأعوام، وتركنا روايات هايبدو ومؤرخين سابقين آخرين. على أي حال يجب أن يكون هناك تفسير ما لوجود هذا الاسم حاليا.

هناك حالتان موثقتان يقوم فيها أشخاص يتخلون عن المسيحية ويدخلون الإسلام ويصاحبون المهاجرين من إسبانيا إلى تلمسان ثم بعد ذلك يعودون إلى بلاد مسيحية، كما تقول الوثائق التي يشير إليها بن نصار: إن فرانثيسكو مارتينيث، قد رافق موريسكية غرناطية كانت مخطوبة له، وخوان فرانثيسكو دي لا ساي، أراغوني، كان يتردد على الموريسكيين ويشاركهم معتقداتهم وشعائيرهم، لدرجة أنه أهان المقدسات المسيحية وهرب إلى تلمسان وعاش فيها أربع سنوات ثم عاد إلى وهران عام ١٦١٠ وعمره واحد وعشرون عاما.

نعرف الكثير عن نزول الموريسكيين في ميناء أرزيو الصغير ونشاطهم فيه. هناك روايات لرحالة فرنسيين في أوائل القرن العشرين تشهد على إقامة الأندلسيين في منطقتي مغنية وندرومه على الحدود مع المغرب. الرواية تتحدث عن التراث الأسطوري المغاربي الخاص بالأندلس، لكنها ربما تستند إلى أساس تاريخي حقيقي:

في الطريق من نيمورس إلى مارينا على سفح جبال فلهاوزين توجد مدينة أرسل منها هذه السطور. رغم أنها جزائرية فإنها تحتفظ بطابعها الموريسكي وهي عاصمة للعرب الأندلسيين المطرودين من إسبانيا.

كنت قد قرأت أن كثيرا من عائلات ندرومه لا تزال تحتفظ بالمفاتيح القديمة لبيوتها وسندات ملكية أجدادها في إسبانيا وأنهم لا يزالون يأملون في العودة...

رأيت هنا مفتاحا قديما لبית أحد أجداد أسرة حامد بلحصاد القرطبي، والبيت قريب من نهر الوادي الكبير.

رأيت أيضا كتابات العدول، بل والوصف التفصيلي للأراضي التي حفظ فيها الموريسكيون كنوزهم. إذا كانت هذه الوثائق - كما أعتقد - حقيقة...

مقال بعنوان «العرب الأندلسيون» كتبه غييرمو ريتواغين في ١٥ مارس عام ١٩٠٥ في صحيفة الإسبانيول.

٥- توطين الموريسكيين في المنطقة الوسطى من الجزائر. الجزائر العاصمة

فيما يتعلق بالساحل الجزائري الأوسط يجب أن نذكر أن مرور الموريسكيين بهذه السواحل كان مستمرا منذ العصور الوسطى ولم يتوقف إلا خلال الاحتلال الإسباني لبعض المناطق في أوائل القرن السادس عشر. وقد رأينا أنه -

برغم القرب الجغرافى بين إسبانيا والجزائر - كانت هناك أسباب سياسية دينية منعت أن يتوجه المهاجرون الموريسكيون إلى الجزائر مباشرة. ومع ذلك فإن الموريسكيين الذين استوطنوا مدينة الجزائر وبعض المناطق على الساحل الشرقى والمتوسط كان عددهم كبيراً على ما يبدو. تنقصنا وثائق لتأكيد ذلك.

غالبية الموريسكيين الذين جاءوا إلى الجزائر لم يصلوا إليها بشكل مباشر. بعضهم كان يستقل سفناً خاصة كانت متوجهة إلى بلاد مسيحية واستطاع أن يغير وجهة السفينة لكي يصل إلى الجزائر. والبعض ذهب أولاً إلى موانئ فرنسية وإيطالية ثم توجه بعد ذلك إلى الجزائر، والبعض الآخر استطاع تخطى عقبات المرور بوهران والمناطق الغربية من الجزائر.

كانت الجالية الأندلسية في مدينة الجزائر كبيرة إذا صدقنا رواية هاييدو الذى يتحدث عن وجود ألف أسرة أندلسية عام ١٦٠٥، أى ٢٥ ألف شخص^(*). إن موريسكى تروخيو الذى كتب رسالة من الجزائر عام ١٦١٣ يتحدث عن سوء استقبال الموريسكيين في فرنسا وإيطاليا، لكنه يقول في النهاية:

اتفقنا على الذهاب إلى حيث أمرنا الملك، ولهذا ذهبنا نحن أهل تروخيو إلى مدينة الجزائر حيث وجدنا أهل إكستريمادورا ولامانشا وأراغون (خانير).

كان في مدينة الجزائر - ولا يزال - حى الثغريين وهو اسم يحدد - كما سنرى لاحقاً - من يأتون من الثغر أى من حدود الإسلام وهو يعنى - بالنسبة لأهل الجزائر - موريسكى مملكة أراغون (أراغون وفالنسيا وقطالونيا) على عكس أهل قشتالة الذين يطلق عليهم في الجزائر اسم «غرناطيون» كما يقول هاييدو. وحى «الثغريين» منطقة تقع خارج الأسوار في المنطقة العليا من مدينة

(*) هكذا وردت الأرقام في النص الإسباني، ومن الشائع بين المؤرخين اعتبار أن متوسط عدد أفراد الأسرة الموريسكية يبلغ خمسة أشخاص. (المترجم)

الجزائر خارج الباب الجديد، وهو حي لا تشير إليه الوثائق السابقة على القرن السادس عشر. من الواضح أنه كان حيًا لأهل الأندلس.

هناك وثيقة جزائرية من عام ١٦٤٨ تشير إلى قيام عائشة بنت سعد الأندلسي ببيع قطعة أرض تملكها خارج المدينة، حصل عليها أبوها أيام طرد الموريسكيين. إن إقامة الموريسكيين خارج الأسوار في البساتين المتاخمة للمدن أو في الأرباض الجديدة شيء منطقي كنتيجة لوفود دفعات كبيرة من المهاجرين في وقت واحد إلى المدن المغاربية، خاصة بين عامي ١٦٠٩-١٦١٤. هناك أدلة على ذلك في الأراضى المغربية والتونسية وفي بجاية بعد سقوط غرناطة عام ١٤٩٢ عندما أسكنهم السلطان الحفصي عبد العزيز في السهول المجاورة لنهر صمام Summam عند ضريح سيدى عيسى الدبكي في ضواحي المدينة. وفي عام ١٥١٠ كان هذا الربض ضحية لهجوم القوات الإسبانية بقيادة بدرو نابارو.

ليست لدينا سوى هاتين المعلومتين عن استيطان الموريسكيين في مدينة الجزائر، وقد أدى وصولهم عند طردهم - كما هو منطقي - إلى توسيع المدينة بإنشاء أرباض خاصة خارج أسوار مدينة القرن السادس عشر، مما أسهم في تحصين المدينة.

١- حول مدينة الجزائر. سهل متيجة

استوطن الموريسكيون في ضواحي مدينة الجزائر في مناطق زراعية متاخمة للمدينة في التلال أو في وادي متيجة حول مدينتي البليدة والقلعة في مناطق مرتفعة عن سهول متيجة.

هاتان المدينتان كانتا - ولا تزالان - مركزين عسكريين، وكانا تحت حماية الأتراك.

يتحدث مؤرخ تركي من القرن السابع عشر - الحاج خليفة - عن توطين سلطات الجزائر عام ١٥٣٥ (٩٤٢ هجرية) للمواطن الأندلسي سيدى أحمد الكبير

في البلدة، حيث منحه خير الدين يلاربوروسا أراضي وزوجه من البنت شيخ محلي من أولاد سلطان عام ١٥٤٠ (٩٤٧ هجرية). وشيد الأندلسيون العناصر الأساسية للمدينة الإسلامية: الحمامات والأفران والمسجد التي أطلقوا عليه اسم «جامع الترك» كتعبير عن الشكر للسلطات التي وفرت لهم الإقامة والحماية من خلال تقديم خدمات سياسية وعسكرية للأندلسيين.

بعد ذلك، يقرن من الزمان يذكر المؤرخ التلمساني المقرئ مدينة متيجة كواحدة من أهم مناطق إقامة المطرودين الأندلسيين، عندما يتحدث عن هجرة الأندلسيين إلى كل أنحاء العالم الإسلامي.

وبعد مرور قرن آخر - أي في أوائل القرن السابع عشر - قام رجل دين إسباني هو فرانسيسكو خيمينيث بزيارة البلدة لمدة أسبوع (من ٩ إلى ١٦ مايو ١٧١٩) وقد أعجبه.

الحقائق التي تسر النظر لوفرة أشجارها المثمرة والتي يبنون فيها بيوتاً ريفية جميلة لمسلمين أثرياء.

يصف المدينة بأسوارها وهي تضم ألف بيت، هي بيوت:

جميلة، أسقفها شيدت على الطراز الإسباني.. من المعلوم أن الذين بنوها هم من الموريسكيين الذين طردوا من إسبانيا.

هذا الحديث عن الأصل الأندلسي للبلدة قد ذكره كل المؤرخين الذين تحدثوا عن هذه المدينة الجزائرية التي تقع على بعد ٥٠ كيلومتراً جنوب العاصمة، وقد ذكره أيضاً الرحالة البريطاني شو Shaw في القرن الثامن عشر.. وقد تأسست مدينة القولبة عام ١٥٣٥ جنوب شرقي مدينة الجزائر وتتضمن اليوم مركزاً عسكرياً مهماً هو المدرسة العليا للتجيش الجزائري.

٧- أندلسيون في سواحل شرقى مدينة الجزائر

إذا ابتعدنا عن مدينة الجزائر - عن الضواحي وعن وادى متيجة - سنجد أن عدة مدن جزائرية ساحلية تظهر في الوثائق كأماكن استقر بها الأندلسيون منذ العصور الوسطى. ففي الساحل الشرقى نجد مدن بجاية وتذليس وعنابة. وفي الساحل الغربى لمدينة الجزائر كانت أهم المراكز هي تينيس وبرشيق وشرجيل.

تعيّن على كثير من الجماعات الأندلسية منذ العصور الوسطى تحمل هجمات الإسبان في أوائل القرن السادس عشر، خاصة في بجاية بعد حملة بدرو نابارو في ٥ يناير عام ١٥١٠، وقد شجع خروج بارباروسا كثيرا منهم على النزوح إلى مدينة الجزائر لدعم الدفاع عن المدينة. وقد نزحوا بالفعل - ومعهم موريسكيون قادمون مباشرة من إسبانيا - مما أسهم في دعم قوة الجزائر. من المحتمل أيضا أن يكون للموريسكيون المطرودون بين عامي ١٦٠٩-١٦١٤ قد أقاموا في مدن سبخية شرقى الجزائر العاصمة، لكن في الوقت الحالى لدينا وثائق تتحدث فقط عن إقامتهم في عنابة.

وتُذكر عنابة - على الحدود بين الجزائر وتونس - ثلاث مرات على الأقل في معرض الحديث عن الموريسكيين المطرودين.

خلال عملية الطرد أبحرت سفينتان من إشبيلية (غرق إحداهما) وفي طريقهما إلى مرسيليا، ونظرا للخوف من تفشى مرض الطاعون، أرسلت المدينة سفنا لى تحمل للموريسكيين إلى «عنابة وطريق» (على الحدود بين الجزائر وتونس) وموانئ أخرى في شمال إفريقيا.»

في تونس - وبعد الهجرة الكبرى - يذفع مؤلف أندلسى في كتاب له عن أن بعضا من أهل البيت النبوى في الأندلس قد جئوا إلى إفريقيا، فيذكر اسم عنابة من بين المدن التى استقر فيها الأشراف الأندلسيون. جاء ذلك في خبر يشير إلى المهاجرين الأندلسيين في العصور الوسطى أو إلى موريسكيين معاصرين للمؤلف.

وفى منتصف القرن السابع عشر لجأ شيخ الأندلسيين مصطفى دى كارديناس أو القردناش إلى عنابة بعد أن هرب من تونس. وبعد أن سافر إلى الشرق الأوسط وإلى تركيا. فى عنابة عاد مصطفى دى كارديناس إلى ممارسة نشاطه المثمر كصاحب أطيلن، فزرع أشجار الزيتون كما كان يزرعها فى غرماليا بتونس، وربما كان حينذاك يقدّر جدوده الأندلسيين فى باثا.

٨- أندلسيون فى الساحل الغربى من الجزائر

هناك وثائق كثيرة ومهمة عن الأندلسيين الذين أقاموا فى سواحل غربى مدينة الجزائر.

بين عامى ١٥٢١، ١٥٢٥ يذكر الأطلس الترى الذى أعده بيري ريس التجمعات الأندلسية فى شرجيل وبرشيق:

قبل ذلك كانت شرجيل مدينة كبيرة لكنها دمرت. بعد أن استولى الكفار على غرناطة منحوا الأمان لسكانها لكى يسافروا إلى بلاد العرب. استوطن الأندلسيون حصن شرجيل الذى تحول إلى مركز لهم... برشيق حصن يقع فى مكان مرتفع على حافة البحر وليس له ميناء لكن به أسماك كثيرة. على مسافة خمسة أو ستة أميال فى اتجاه البحر هناك جزيرة. هذه الجزيرة عبارة عن مرسى يمكن أن ترسو فيه السفن... كثير من بنايات برشيق قد تهدمت، وسكان حصن برشيق معظمهم من أهل الأندلس.

يجب أن نضع فى الاعتبار أن شرجيل وبرشيق هما المكانان الساحليان الوحيدان اللذان يذكرهما كتاب بيري ريس، وهذا معناه أن المهاجرين الأندلسيين كانوا يمثلون أغلبية مطلقة بين سكان المدينتين.

وقد درس هاييدو فى نهاية القرن السادس عشر النشاط البحرى الذى تخصصت فيه شرجيل وهذا ما فعله أيضا كبار مؤرخى المدينة:

«المسلمون... الذين هربوا من إسبانيا والذين يشكلون جُل سكان شرجيل»... لديهم عدد كبير من الرماة أو المدافع فهم «يستخرجون الحديد من جبال شرجيل» كما يحصلون على الخشب من غاباتها:

الذين يذهبون إلى مايوركا ومينوركا وجنوب إسبانيا للقيام بأعمال القرصنة يرسون سفنهم في شرجيل على بُعد عشرين قرسخاً من مدينة الجزائر غرباً. إنهم يرسون السفن بحذر قبل أن يتوجهوا من بلاد البربر إلى البلاد المسيحية وجزرها، ثم يعودون مرة أخرى.

لهذا فعندما أراد خير الدين تقوية هذا الميناء عام ١٥٣١ حاول أندريا دي أوربا منعه «فقد كان يعلم أن هذا المكان قريب، وأنه أقرب أراضي البربر... وأن المسافة بينه وبين إسبانيا قصيرة ولا تستغرق وقتاً» لكن عندما أعد الأسطول الإسباني الهجوم كانت المعركة في غير صالح الإسبان «... بدأ النهار يتضح وانضم الأتراك إلى سكان البلد - وكلهم من موريسكيي إسبانيا، ومن أهل الحرب - فهجموا على الجنود الإسبان... وقد أسر أتراك وموريسكيون عوضاً عن المسيحيين الذين فقدوا» في معركة أخرى.

من المحتمل أن تكون الأهمية العسكرية لشرجيل قد قلّت إزاء هجوم المسيحيين وعلى ضوء تجمّع للقوات البحرية والبرية في مدينة الجزائر، لأن هايبودو عندما يتحدث عن تصنيع السفن في الجزائر يقول إن من يقومون بصناعة السفن هم من المسيحيين «ولا يشترك في ذلك عرب ولا أتراك إلا إذا كان أحد العمال من موريسكيي إسبانيا». وكان للموريسكيون يحافظون على التراث المهني الخاص بشرجيل.

٩- موريسكيون يعودون من الجزائر

لا ندهشنا ظاهرة عودة للموريسكيين من الجزائر رغم أنها لم تكن شائعة. سبب ذلك أن عملية الطرد كانت عنيفة، وهناك أسباب أخرى تعود إلى عدم تكيف

كثير من الموريسكيين مع المجتمعات الإسلامية. بالنسبة لبعض الذين ذهبوا إلى الجزائر بمحض إرادتهم كان السفر من الجزائر مغامرة تهدف إلى تحسين ظروفهم المعيشية. هناك أيضًا بعض الذين كانوا يريدون استعادة ثروات تركوها في إسبانيا، وهناك موريسكيون ألقى القبض عليهم في أثناء عملية قرصنة واقتيدوا رغما عنهم إلى إسبانيا أو إلى بلاد مسيحية.

من بين مراسلات نائب الملك في فالنسيا في عام ١٦١٠ هناك عدة نصوص عن هذا الموضوع، منها « تقرير عن عودة موريسكيين قادمين من الجزائر ».

وهناك نص طُبِعَ في إشبيلية عام ١٦١٨ يورد:

رسالة بعث بها من الجزائر أنطونيو دى أوكانيا وهو موريسكى من مدينة مدريد، إلى صديق له من مدريد يخبره بالوضع، وكيف أن أربعة وعشرين موريسكيا قد جاءوا إلى إسبانيا وهم يرتدون زي رهبان القديس فرانثيسكو، وكيف أنهم استعادوا نقودًا وجواهر كانوا قد تركوها مدفونة في مدريد وأوكانيا وباسترانا ...

إن الواقع والخبر يختلطان في هذا النص الذى كان يصيغ الرأى العام الإسبانى حول الموريسكيين المطرودين، وهذا ما نجده في الأدب في فصل من رواية كيخوتى لثيربانتيس عن المسلم ريكوتى، وهو نص أجريت حوله دراسات عديدة تهدف إلى معرفة رأى لثيربانتيس في طرد الموريسكيين المعاصرين له.

غامر بعض الموريسكيين بالعودة إلى إسبانيا لأسباب عائلية. هذه هي حالة خوان كامار، وكان بغالاً قد تم ترحيله إلى الجزائر مع موريسكيين آخرين وأقام هناك لمدة عام ونصف في خدمة رجل تركى ...

وبعد أن عاش كمسلم يؤدى شعائر المسلمين ويذهب إلى المسجد لأداء الصلاة وحتى لا يلحقوا به الأذى..

يحكى خوان كامار أنه صدر قرار في الجزائر يقضى بختان الموريسكيين

الذين قدموا من إسبانيا وإلا عوملوا كعبيد. نفذ هو القرار، رغم أنه كان ينوى العودة إلى بلاد المسيحيين لأن أمه - وهي مسيحية قديمة وكانت متزوجة من موريسكي - ظلت في إسبانيا. استقل سفينة مع ثمانية أشخاص إنجليز وشخص هولندي وبعض المرتدين أو مسلمي الجزائر الذين كانوا مسيحيين. خلال الرحلة أسر وبيع في مالطة كعبد. بعد ذلك تم بيعه في باليرمو حيث مثل أمام محكمة التفتيش وقال إنه مسيحي ويرغب في أن يعيش كمسيحي. أصدرت المحكمة عفوا عنه - بعد توقيع غرامة بسيطة - وربما عاد إلى إسبانيا. على الأقل عاش كمسيحي بعد أن تحرر من العبودية في صقلية حسب ما تقول الوثائق التي يذكرها كاردايك. إنها حالة شخصية جدا عن ظروف حياة الموريسكيين بين العالمين الإسلامي والمسيحي.

النشاط الاجتماعي والاقتصادي للأندلسيين في الجزائر

١- عناصر في المجتمع ووزنها السياسي في الجزائر

كان القيام على شئون جماعات عرقية مختلفة يشكل عنصرا مهما من واجبات الحكومة العثمانية في الشرق الأوسط وفي بلاد المغرب. وقد حدد أندرو هيس الإطار الاجتماعي والسياسي للحكومة العثمانية. وبينما كان السعديون في المغرب والعثمانيون في بقية البلدان الإسلامية الواقعة على البحر المتوسط يسعون لإنشاء دولة متحدة ومتجانسة

ظل المجتمع المغاربي وأراد أن يظل تنظيمه قائما على أسس مجموعات مصنفة على أساس عرقى ودينى واجتماعى. وقد استغل العثمانيون مهارتهم السياسية والإدارية في المحافظة على الحدود بين هذه المجموعات البشرية الصغيرة. ولكي يحافظ العثمانيون على هذه البنية الاجتماعية التي تزيد من اعتماد السكان عليهم كحكام قائلين

على الدفاع عن التراث للعلم للجميع وعلى الصفة التعددية للنظام الاجتماعي فإن سياسة اللامركزية وهجرة موريسكي إسبانيا أدت إلى زيادة ولاء السكان نحو مجتمع محافظ حددت أشكاله الاجتماعية إطار أقوى إمبراطورية إسلامية.

في مدينة الجزائر الساحلية المفتوحة والتي ليس بها أقليات دينية، لم تكن قيادة جماعات مختلفة عملية سهلة. لكن الأندلسيين كانوا يشكلون جماعة كبيرة العدد في الجزائر وفي تونس بعد عملية الطرد الكبرى، بحيث لم يكن من السهل أن يشكلوا جماعة واحدة.

ونحو عام ١٧٢٠، أي بعد مرور قرن من الزمان على عملية الطرد كان فرانشيسكو خيمينيث يقسم سكان الجزائر - استنادًا إلى كتاب أوروبيين - على النحو التالي:

- الأتراك: وهؤلاء ينقسمون إلى أتراك أصليين (من المشرق والبلقان ومعهم مسيحيون من سكان البحر المتوسط) والملونون (أبناء لأب تركي وأم مغربية)

- المسلمون moros: وهؤلاء ينقسمون إلى بلديين وبدو وجبليين، ومن بينهم نوى الأصول المغربية والموريسكيين نوى الأصل الإسباني.

- اليهود: وهؤلاء ينقسمون إلى نوى الأصول المغربية، والمولودين في أوروبا.

- المسيحيون: وهم من الأسرى أو الأحرار (تجار وقساوسة) ونسبة كبيرة ممن تحولوا إلى الإسلام كانوا يخدمون في الجيش ويقومون بأعمال القرصنة.

- السود: وهم عبيد من أصول إفريقية كانوا يخدمون في البيوت ويعيشون مهمشين في المجتمع الجزائري.

ويقسم هايبدو - الذى يستند إليه فرانتيسكو خيمينيث - سكان ومواطنى مدينة الجزائر إلى مسلمين وأتراك ويهود ومسيحيين. وينقسم المسلمون بدورهم إلى بلديين وجبليين وبدو وأندلسيين.

٢- الأندلسيون واندماجهم فى المجتمع. الغرناطيون والثغريون

يقول هايبدو عن الأندلسيين:

القسم الرابع من المسلمين هم أبناء ممالك غرناطة وأراغون وقالنسيا وقطلونيا، وقد جاءوا إلى هذه البلاد وهم مستمرون فى المجيء ومعهم زوجاتهم وأبنائهم عن طريق مرسيليا وأماكن أخرى فى فرنسا يبحرون منها على هواهم ويحملهم الفرنسيون طواعية فى سفنهم.

وهؤلاء ينقسمون إلى مجموعتين لأن بعضهم يسمون «سجنتون» وهم أهل غرناطة وأندلوثيا، وبعضهم يسمون «ثغريون» ومن بينهم أهل أراغون وقالنسيا وقطلونيا.

كل هؤلاء بشرتهم بيضاء ومن نوى الجسد المتناسق الأعضاء مثل المولودين فى إسبانيا.

يعملون فى مهن كثيرة ومتعددة، فكل منهم له حرفة. بعضهم يصنع البنادق، وبعضهم يصنع البارود، وبعضهم يصنع ملح البارود وبعضهم حدادون، وبعضهم نجارون، وبعضهم بقاعون، وبعضهم خياطون، وبعضهم إسكافيون وبعضهم يصنع الأواني، وما شابه ذلك من الحرف والوظائف، وكثير منهم يربى نول القز، وبعضهم له محال تباع فيها أنواع البضائع.

وكلهم - يصفة عامة - من أشد أعداء المسيحية فى بلاد البربر، فهم لا يرتوون أبدا من تعطشهم لإراقة دماء المسيحيين. كلهم يرتدى

ملابس الأتراك التي سنتحدث عنها فيما بعد، وعددهم في الجزائر يصل إلى ألف أسرة.

يجب أن نضع في الاعتبار أن هذا الوصف يعود إلى أواخر القرن السادس عشر، قبل عملية الطرد، رغم أن الكتاب نُشر عام ١٦١٢.

القسوة التي تُنسب إلى الموريسكيين تُعزى إلى تضامنتهم مع المسلمين الذين كانوا لا يزالون يقيمون في إسبانيا كما يشير هايينو، ففي عام ١٥٧٩

طلب الثغريون (موريسكيو إسبانيا) في الجزائر من الملك أن يدعهم يحرقون جنديا إسبانيا من المرية حيا (وكان الجندي - ويُدعى أنطونيو البورنو - قد أُسر في الساحل) لأنهم يقولون إن إسبانيا قد شنقت موريسكيا من أقربائهم. وقد أعدت النار لحرق الجندي، لكن الله ألهم سيده المسلم ألا يدعهم يحرقوه.

يروى هايينو أيضا حكايات عن رغبة الموريسكيين في الانتقام ردا على ما فعلته إسبانيا ضد الموريسكيين. إن تلك عبارة عن تعاطف مع جماعتهم وليس «كراهية نفينة لكل المسيحيين خاصة مسيحيي إسبانيا» كما يؤكد.

ويقدم سفير أوروبي في القرن السابع عشر رؤيته الموجزة - لكنها مباشرة - للطبقات الاجتماعية في الجزائر:

المسلمون واليهود (ويعتبرون أتباعا) والغرناطيون (وهم في عداد المسلمين). الكلمة للأتراك وللمسيحيين الذين أسلموا.

كان الغرناطيون - وهم الأندلسيون - يشكلون جماعة مهمة ليس بمقدور السفير الأجنبي أن يتجاهلها.

ويقدم الموريسكي الحاجري بيخرا تو رؤيته للطبقات الاجتماعية في البلاد المغاربية التابعة للعثمانيين (دون أن يجرؤ على ذكر السلطات التركية):

تونس بها جماعتان مؤنيتان: الأولى يشكلها المتحولون إلى الإسلام،
والثانية هم العرب، وهو نفس الوضع في الجزائر وتلمسان.

يشير الحاجرى إلى المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام وهم الذين كانوا
يشكلون جزءاً من للطبقة الحاكمة كما أشرنا، وإلى العرب (الريفيين) الذين كانوا
يسيطرون على المناطق الواقعة بين الجبال والسهول. وقد تعين على الأندلسيين -
المقيمين فى مناطق قريبة من المدن- أن يتحملوا عسف الطبقتين المذكورتين بينما
كانت علاقتهم جيدة مع مسلمى المدن وضواحيها.

يقول السعدونى إن كل الموريسكيين قد انتهى بهم المطاف إلى الاندماج فى
السكان الحضريين المغاربة، ولم تكن لهم علاقة بالريفيين - إلا فى المناطق التى
تحميها المدن - لأنهم لم يتمكنوا، رغم الجهود التى بذلوها، من الانخراط فى
الطبقة التركية الحاكمة كما حدث مع الأوروبيين الذين اعتنقوا الإسلام.

الطابع الحضري للأندلسيين واضح جداً. هذا ما يلاحظه رحالة فرنسى من
القرن الثامن عشر يُدعى لاغير دى تاسى:

معظم هؤلاء يعيش فى المدن حيث كانت لهم ممتلكات جمعوها نتيجة
عملهم.. لا نرى فى المدن تقريباً إلا المسلمين الذين طُردوا من
إسبانيا.

ليس من اليسير أن نعرف ما إذا كان مجتمع الموريسكيين أو الأندلسيين كان
له فى الجزائر نفس بنيته فى تونس. لا توجد فى الوثائق التى لدينا أية إشارة إلى
شيخ لهم فى الجزائر كما كان لهم فى تونس وطرابلس حتى منتصف القرن السابع
عشر على الأقل. ربما كان مجتمع الأندلسيين فى تونس أكثر تضامناً من مجتمع
الجزائر وأقل اندماجاً فى المجتمع المحيط به لأن معظمه من المطرودين من
إسبانيا بين عامى ١٦٠٩، ١٦١٤، بينما تكونت الجماعة الأندلسية فى الجزائر
نتيجة هجرة منقطعة على مدى القرن السادس عشر كله وأوائل القرن السابع عشر.

هذا الوضع يمكن أن يفسر استخدام اسمين للأندلسيين هما «الغرناطيون» و«الثغريون»، سواء في تونس أو في الجزائر. إذا كنا نرفض تفسير خيمينيث في القرن الثامن عشر - وكان يعتقد أن اسم «ثغري» مشتق من «تراغونا» - فلا يمكننا أن نقبل أن يكون «الثغريون» هم موريسكيو الجزائر كما يرى لاثام.

إذا قبلنا ما يقول هاييدو في نص ذكرناه سابقا فمن المنطوق أن نظن أن التسمية المزدوجة تشير إلى موريسكيين قادمين من مملكتين إسبائيتين، وعليه يكون «الغرناطيون» هم أبناء مملكة قشتالة (التي رحل إليها موريسكيو مملكة غرناطة بعد حرب البشراة ١٥٦٩ - ١٥٣٢، والتي كانوا يمثلون أغلبية فيها)، ويكون «الثغريون» هم القادمون من مملكة أراغون (أراغون وفالنسيا وقطالونيا) ولعدم وجود تفسير آخر تدعمه الوثائق علينا أن نقبل هذه النظرية لتفسير وجود اسمين للأندلسيين في النصوص الأوروبية التي تشير إلى موريسكيي الجزائر وتونس. أما النصوص العربية فلا تتحدث إلا عن الأندلسيين أو أهل الأندلس.

لا يمكننا كذلك التأكد من أن اسمي «الغرناطيين» و«الثغريين» يشير إلى وجود مجموعتين - فيما يتعلق بالضرائب - من الموريسكيين أو الأندلسيين في الجزائر، رغم أن النظرية قابلة للتصديق. إن الوثائق الخاصة بالأحباس والمؤسسات الدينية التابعة لمسجد الجزائر الجامع والتي تتحدث عن الأندلسيين في القرن السادس عشر وحتى أوائل القرن التاسع عشر، هذه الوثائق لا تفرق بين مجموعتين من الأندلسيين. هذا ما تقول به أبحاث كل من التميمي والسعدوني.

٣- الأندلسيون كمحرك اقتصادي

يمكننا أن نؤكد - استنادًا إلى روايات رحالة أوروبيين وإلى وثائق عربية - أن الأندلسيين في الجزائر كانوا يشكلون عنصرًا اجتماعيًا كبيرًا وثرى، إلى جانب طبقة الزعماء الأتراك ومن جاء بعدهم. على الأقل كان الأندلسيون مهرة في مجالات الزراعة والحرف والتجارة بشكل عام. كانوا بمثابة محرك للحياة

الاقتصادية في العاصمة الجزائرية وضواحيها، وكانوا يشكلون أهم مركز حضري في بلاد المغرب العربي الإسلامي خلال القرن السابع عشر.

هكذا يلخص مؤرخ الاقتصاد الجزائري الحديث السعدوني أهمية الأندلسيين في الجزائر إبان الحكم العثماني:

كانت الجماعة الأندلسية عنصراً إيجابياً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية قبل أن يحتكر الأتراك هذه الأنشطة. وبفضل نشاط الأندلسيين والثروات التي كانت تنتج عن ذلك النشاط أو التي استطاعوا جمعها من مشاركتهم للتجار والقراصنة فقد ازدهرت مدن كثيرة بعد خرابها، مثل شرجيل وبليدة وكوليا. ازدهرت زراعة الحقائق، وأدخل الأندلسيون محاصيل زراعية جديدة مثل القطن في موستاغانم أو الكروم في عنابة، واشتهر إنتاج الحرير في كوليا.

يجمع هذا المؤرخ ٥٥ وثيقة تشير إلى أنشطة اقتصادية متنوعة قام بها أفراد أندلسيون: وكلاء إدارة ومحلات تجارية وأطيان زراعية ومؤسسات خيرية وصناعة السجاد والصابون وملكية حمامات... إلخ.

وقد فسرت دنيس براهيمى أسباب التأثير الاجتماعي للأندلسيين في الجزائر وتونس على هذا النحو: كانوا برجوازيين بالمعنى الأوروبي والمعاصر للكلمة، وكانت لديهم قدرة كبيرة على تكوين وجمع الثروات. إن تحليل هذه الباقئة - المبني على روايات رحالة أوروبيين، خاصة من القرن الثامن عشر - يفسر تماماً عوامل للقوة الاقتصادية والنشاط الاجتماعي اللذين ميزا حياة الموريسكيين وأحفادهم في مدن الولايات التركية في بلاد المغرب، أي في مجتمع تبادل اقتصادي وتجارة دولية. أحد هؤلاء الرحالة يرى أن هناك هدفاً واحداً لنشاط الموريسكيين في المجال الزراعي والتجاري وتجارة العبيد وتجارة العقارات: تكوين ثروات.

٤- أندلسيون برزوا في القرنين السابع عشر والثامن عشر

رأينا في تونس أيضاً أن بعض الشخصيات ترمز إلى ازدهار المجموعة الأندلسية، على الأقل في مدينة الجزائر في القرن الثامن عشر كما يقول الراهب الإسباني فرانثيسكو خيمينيث في «يومياته»:

كان الموريسكي «الثغري» مصطفى بن عمار أكبر أثرياء مملكة الجزائر ومالكاً أكبر عدد من العبيد، إذ كان لديه أكثر من مائة أسير:

سأل الحاج مصطفى بن عمار بعض الأسرى الإسبان كم تبلغ ممتلكات أحد وجهاء إسبانيا، فأجابوه أنها تبلغ ستة أو سبعة ملايين، فرد عليهم قائلاً: إنني كان يمكن أن أكون أحد وجهاء إسبانيا لأن ثروتي تفوق ذلك (يوميات، ١ سبتمبر ١٧١٩).

لم يكن مصطفى بن عمار ثرياً فقط، بل كان يريد أن يعلم الناس ذلك.

قبل ذلك بعدة شهور (في ٢٣ مايو ١٧١٩) يذكر خيمينيث أن أحد أفراد عائلة عمار التوبال قد مات - ربما كان قريباً لمصطفى المذكور - وأنه كان موريسكياً «ثغرياً» وأنه «من أكبر أثرياء المملكة». في الوثائق التونسية الخاصة بالقرن السابع عشر يظهر اسم «محمد توبال، ثغري من الجزائر» ومالك لعبد فرنسي عام ١٦٥٧ وتاجر ثري دون شك. ربما كان من بين الأثرياء كذلك شخص أندلسي مقيم في مدينة الجزائر يظهر اسمه في وثائق القنصلية الفرنسية في تونس في القرن السابع عشر واسمه الأسطلي قبطان (الاسم مرتبط بكلمة «أسطى» ومعناها «معلم صنعة» بالتركية) وكان صانع معدات بحرية.

هؤلاء الأشخاص ليسوا إلا نموذجاً لنفوذ الموريسكيين في المجتمع الحضري الجزائري في القرنين السابع عشر والثامن عشر. يتحدث خيمينيث عن تضامنهم فيقول إنه عندما مات أحدهم وكان «معلم صنعة ثغرياً، سار في جنازته أكثر من

خمسمائة ثغرى» (يوميات، ١٤ فبراير ١٧٢٠) إن مهنة «البناء» يبدو أنها كانت من تخصصات الموريسكيين، لأن البناء الذي شيد قسم التمريض بمستشفى تابع لجمعية التثليث في الجزائر كان اسمه سيدى على، وكان ثغريا.

وكان التاجر الثرى وصاحب الأطيان مصطفى دى كارديناس المقيم فى تونس ثغريا كذلك.

بعد ذلك قدم إلى عناية، فزرع فيها كل أنواع أشجار الزيتون الموجودة حاليا - كما يقول أحد كتّاب القرن الثامن عشر - والتي تزيد فى العدد عن الأشجار التي تركها فى كوكومبير.

أى غرمباليا الحالية، أى فى مزرعته شرقى تونس العاصمة.

وكان يسهم فى زيادة ثروة الموريسكيين قدرتهم على التعاون فيما بينهم، بين مراكزهم الحضرية والتجارية فى البحر المتوسط (فى المغرب والجزائر وتونس وطرابلس وإسطنبول وسالونيك وأسمرنه والإسكندرية وغيرها) كما يتضح ذلك فى النقل البحرى وتداول الكتب وفى التعاون بين المدينة والريف المتاخم لها.

وتتضح هذه القدرة على التعاون فى تونس، خاصة فى صناعة الطواقي اللطيطالية. إن الرحالة الفرنسى فنتور دى باراديس فى القرن الثامن عشر يتحدث - دون أن يذكر أندلسى بليدة مباشرة - عن هذه المدينة كمركز لصناعة الطواقي الجزائرية، ويقارن هذه الطواقي بالطواقي التونسية:

فى بليدة هناك معمل تلييد حيث تُعد وتَصبغ اللُّبدات التى يتم تصنيعها فى الجزائر... هناك فى الجزائر أيضا مصانع لإنتاج الطواقي الصوفية التى تسمى شاشية جزائرية، وهى تصنع من صوف المناطق الداخلية فى الجزائر، وهو ما يجعلها أقل جودة من الطواقي التى تُصنع فى تونس والتي يُستعمل فيها الصوف الإسباني. الشاشية

الجزائرية لا يتجاوز ثمنها نصف ثمن الطاقة التونسية، ولهذا فهي في متناول العامة، لكنها لا تُصدر إلى المشرق... قبل الطاعون الذي حلّ بتونس عام ١٧٨٣ - والذي مات فيه مائة ألف شخص في مدينة تونس وحدها - كان ثمن الدسنة من الطواقي يبلغ أربعة وعشرين إلى خمسة وعشرين جنيهاً، وثمانها الآن ثلاثة وثلاثون إلى ستة وثلاثين جنيهاً. طواقي الجزائر لا يتجاوز ثمنها إطلاقاً نصف ثمن طواقي تونس.

يبدو من الواضح أن صناعة الشاشية الجزائرية كانت تشبه صناعة الطواقي التونسية، وفي الحالتين كان الأندلسيون يلعبون دوراً أولياً مهماً.

يرى السعدوني أن مهارة الأندلسيين في التبادل التجاري المثمر تعزى إلى تراث موريسكي، وتعزى إلى الموريسكيين أيضاً مسألة تعميم التعامل بالنقود الإسبانية في التبادل التجاري حتى الاحتلال الفرنسي عام ١٨٣٠. هذه المسألة تدخل فيها عوامل أخرى. هناك وثائق خاصة بذلك في تونس في القرن الثامن عشر.

دراسة السعدوني توضح أيضاً أن أكثر الجماعات تداولاً للنقود كانت هي جماعة «المولدين» colorios أو المنحدرين من أصول تركية ومغربية، ثم الأندلسيون ثم المغاربة من أبناء المدن، ثم المسيحيون الأجانب ثم اليهود. يبرز السعدوني أن كل جماعة كانت تجتهد في أن تخفي ثرواتها عن عيون الأتراك. يشير المؤلف كذلك إلى التعاون بين التجار الأندلسيين واليهود، ويفسر ذلك بالأصل الإسباني للتجار من الجماعتين. ويظهر من الوثائق القليلة التي وصلت إلينا من القرن السابع عشر، والخاصة بالبيع والشراء، مدى الثروة التي وصل إليها بعض الأندلسيين في الجزائر.

٥- إسهام الأندلسيين في استغلال المياه

كان إسهام الأندلسيين في الحياة الاقتصادية وفي العمران بالجزائر يتمثل في شق قناة لجلب الماء إلى العاصمة من الحمة على الساحل التي على مسافة أربعة كيلومترات ونصف، وبحيث يكون تدفق الماء بمعدل تسع لترات في الثانية. كان الذي بنى القناة أندلسيًا وهو الأسطى مصطفى. من المحتمل أن يعود إنشاء القناة إلى حاجة المدينة للمياه كنتيجة لوصول الموريسكيين بعد الطرد، لأن القناة شيدت بين عامي ١٦١١، ١٦١٠ في عصر الباشا مصطفى كوسا (١٦١٠-١٦١٣). كان ذلك أيضًا حلاً للمشكلة المتمثلة في اعتماد المدينة على مياه الأمطار، كما يقول عدة رحالة أوروبيون من القرن السابع عشر (مثل دان عام ١٦٣٧، ودابير عام ١٦٨٦). في القرن الثامن عشر كان إسهام الأندلسيين معروفًا، كما يروى الرحالة الفرنسي في الفصل الخاص بمصادر المياه في مدينة الجزائر.

لما كانت هذه المدينة ليس لها مياه سوى مياه آبار، وهي لا تكفي احتياجاتها، اقترح مسلم أندلسي عام ١٦١١ أن يجلب الماء إليها من عين كانت توجد على مسافة ربع ساعة من المدينة بالقرب من قلعة الإمبراطور. تم تنفيذ المشروع، ومنذ ذلك الحين نرى عدة نافورات بالمدينة.

هناك تقرير - يعود إلى منتصف القرن الثامن عشر - يضيف معلومات جديدة عن دور الأندلسيين في تزويد المدينة بالماء من الجبال المحيطة بها، خاصة في أعلى ربض الثغريين

قديمًا لم يكن هناك ماء عذب في المدينة إلا في الآبار التي كانوا يحاولون توفيرها في كل بيت، ولهذا كان الناس يشتكون من قلة الراحة، إذ كان يتعين عليهم إحضار الماء من مسافة نصف فرسخ من المدينة... إلى عام ١٦١٢ حين رأى موريسكي - من المطرودين

من إسبانيا - تبعًا في جبل بالقرب من حصن يسمونه حصن
الإمبراطور، فاقترح على الملك أن يوصل الماء إلى مائة «صنبور»
شُيّدت في المدينة، ولما وافق الملك على الاقتراح، جلب الموريسكى
الماء كما كان قد وعد. (كاستيو)

هذه المعلومات الموثقة قد حُفظت لأنها تتعلق بأشغال عامة تهم العاصمة،
لكن علينا أن نضع هذه المعلومات في إطار أكبر يمكن أن يمدنا بمعلومات أخرى،
حتى لو كانت غير موثقة.

أولاً يجب أن نضع في الاعتبار أهمية الماء ووظائفه المتعددة في المجتمع
الإسلامي. إن الماء لا يُستخدم فقط في الشراب وفي إعداد الطعام في المنازل أو
في رى الأراضي الزراعية، بل له أهمية في الطهارة والنظافة داخل البيت وفي
المسجد وفي الحمامات، لدرجة أن تزويد المساجد بنوافير للوضوء وبوسيلة
لتصريف الماء، وبناء الحمامات البخار تُعد علامة على بناء مدينة إسلامية. إن
نقص الماء يمكن أن يوقف توسع المدينة أو يؤثر على وجودها نفسه. من ناحية
أخرى فإن الحاجة إلى الماء في الصناعات (السيراميك وصباغة النسيج وديغ
الجلود... إلخ) تحدد ثروة مدينة ما. إن الحدائق والبساتين أيضاً تتطلب ماء وفيراً.

لم تكن مدينة الجزائر تَخْلُو من الماء، خاصة في عصورها الأولى، عندما
كانت مجرد مرسى صغير قبل أن يحولها الأخوان بارباروسا والعثمانيون إلى
عاصمة. لكن الأندلسيين استطاعوا أن يستفيدوا من مخزنين للمياه في المنطقة.
الأول مصدر الماء في آبار مدينة الجزائر التي كانت موجودة على جوانبها وتصب
في البحر من خلال عيون من الحمة، وقد استطاع الأندلسيون جلب هذه المياه إلى
المدينة وحدائقها من خلال قنوات، والمصدر الثاني كان يتمثل في برك متيجة
الواسعة والتي كانت تتكون فوق سطح الأرض وتأتي من الجبال القريبة، وقد
استطاع الأندلسيون الاستفادة منها في إعداد الأراضي الزراعية الخصبة في تلك
المنطقة.

إن قيام الأندلسيين بجلب المياه لاستعمالها في الزراعة وفي الاستخدام المنزلي معناه أنهم لم يسهموا قط في حل مشاكل نقص المياه - التي كان مجيئهم سبباً في تفاقمها نظراً لزيادة عدد السكان - بل يكونوا قد أسهموا أيضاً في توسيع رقعة المدينة وذلك بإضافة ثلاثة عناصر لازمة للتوسع وهي: الماء والأيدي العاملة والتشييد.

النشاط على الحدود: البحر والقرصنة والجيش

١- الموقع الإستراتيجي الإسلامي لمدينة الجزائر

لم يحدث قط - كما حدث في القرنين السادس عشر والسابع عشر - أن كان البحر المتوسط يمثل حداً فاصلاً بين الإسلام والمسيحية، وكان في الوقت نفسه نقطة اتصال ومعبراً للالتقاء بينهما. إن هذه «الحدود الفاصلة» قد تُرست مؤخراً من جميع الجوانب، خاصة الجانبين الفكري والعسكري. كان الموريسكيون ضحايا لعدم التسامح المسيحي ولتضامهم مع المسلمين العثمانيين، وقد ألقى بهم في الجانب الآخر من الحدود. اندمجوا في وطنهم الجديد - الذي كانوا يتوحدون معه فكرياً - وفي تنظيماته العسكرية المختلفة.

نشأت للجزائر كدولة حديثة نتيجة للاحتياجات العسكرية للدفاع عن السواحل المغاربية في أوائل القرن السادس عشر، وقد أدار شئونها لتحقيق ذلك الهدف كل من الأخوين بارباروسا والأتراك العثمانيين. وفي فرمان الذي أرسله الخليفة العثماني إلى مسلمي الأندلس في ١٦ أبريل عام ١٥٧٠ يتضح دور الجزائر في الدفاع العسكري عن الإسلام. نورد فيما يلي الفقرة الأساسية في النص الذي نشره التميمي:

قد اعتمدنا وتوكلنا على عناية الله... وقررنا الاستيلاء وفتح الجزيرة

المنكورة... وإته لتحقيق ذلك هيأتنا عدداً من السفن الضخمة
والعساكر المنصورة ووجهناها إلى الجزيرة المنكورة... وقد وجهت
أمراً هماليونياً إلى بيلرباي الجزائر ليرسل كل المساعدات سواء كانت
بالجيوش المظفرة أو ليرسال سائر الأسلحة والمؤونة.. وذلك لما
أظهرتموه من همة إسلامية وغيره في الدفاع عن الدين المبين وعدم
ترككم له، وهذا على الرغم من الحروب والقتال مع الكفار أنلهم الله
إذ أنكم أبدبتم كل أنواع الإقدام والشجاعة.^(*)

هذا الدور في الدفاع عن الإسلام في مواجهة حرب دينية محتملة لم يكن
مجرد خطبة دينية بلاغية. فبالتحديد قبل عملية طرد الموريسكيين بسنوات، وفي
عام ١٦٠١، انتشر الفرع في أرجاء البحر المتوسط، خاصة في الجزائر، بعد أنباء
عن إعداد إسبانيا لحملة بحرية ضخمة. وقد خرجت الحملة من جزر البليار بقيادة
أندريا دي أوربا ووصلت إلى السواحل الجزائرية وكانت على وشك الرسو
ومهاجمة المدينة. وقد أدى تأخر وصول المعدات وهبوب الرياح إلى أن يأمر
القائد بعدم النزول وبالعودة إلى جزر البليار. اتخذت السلطات الجزائرية كل أنواع
التدابير - التي أثرت بالتأكيد على المجتمع الأندلسي في المدينة وضواحيها -
لمواجهة ذلك التهديد المحتمل. لا يمكننا أن نحدد من الذي كان سينتصر في
المعركة. وقد رأينا كيف تعرض الإسبان عند انسحابهم لهجوم قام به في الفجر
الأندلسيون المقيمون في شرجيل واستطاعوا أسر جنود إسبان.

بعد ذلك بعامين، أي في ١٦٠٣، حاول الإسبان مرة أخرى النزول في
سواحل Gran Katalai شرقى مدينة الجزائر بالاتفاق مع زعيم القبيلة المحلى الذى
كان يُدعى «ملك الكوكو»: ألقى القبض على المهاجمين الثمانين وأرسلوا إلى مدينة

(*) يمكن الإطلاع على الفصل الكامل لرسالة السلطان العثماني في كتاب د. عبد الجليل التميمي «الدولة
العثمانية وقضية الموريسكيين الأندلسيين» منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية،
زغوان، تونس، ١٩٨٩، ص ٢٤ - ٢٥. (المترجم)

الجزائر وأعدموها. إن مسلمي السواحل المغاربية كانوا في الحقيقة في حرب للدفاع عن الإسلام ضد هجمات المسيحيين المستمرة.

إن الدور الفكري والعسكري للجزائر في الدفاع عن الإسلام واضح جداً. وإن النشاط السياسي والتجاري للجزائر لا يقلل من ذلك الدور الدفاعي بل يدعمه. كانت القرصنة مبنية على مبادئ وتنظيم حكومي للقرصنة خاص بالمدن الإسلامية في بلاد المغرب والبحر المتوسط، خاصة البلاد التابعة للتاج الإسباني في شبه الجزيرة الإيبيرية وفي إيطاليا، كما يتضح من الدراسة التي قام بها لوبيث نادال حول مايوركا.

٢- القرصنة والمثل الوطنية الجزائرية

إن التمييز بين الجهاد البحري corso والقرصنة pirateria أمر جوهري لكي نفهم مدى النشاط للبحري الجزائري، وهو أمر يلح عليه المؤرخون المسلمون في العصر الحديث.

الجهاد البحري corso عمل رسمي دفاعاً عن الوطن والدين، ويندرج في النشاط والقانون الجزائريين. بل إن الجهاد البحري corso يصل إلى أن يكون محورياً للمبادئ الجماعية، وهذا ما يوضحه جيداً الكاتب والسياسي الجزائري أحمد توفيق المدني في عنوان كتابه «حرب الثلاثمائة عام بين الجزائر وإسبانيا (١٤٩٢-١٧٩٢)» الذي يلخص فيه القرون الأولى في تاريخ الجزائر الحديث وعلاقة الجزائر بإسبانيا وبالمسيحيين.

هذه الحروب الدفاعية - التي شكلت سابقاً مباشراً لحرب التحرير ضد المحتل الفرنسي، كما يقول المؤلف - تشمل الفترة التي تمتد منذ سقوط غرناطة (١٤٩٢) حتى تسليم إسبانيا لوهران (١٧٩٢) لهذا فإن الروح الوطنية التي أنكت الحروب الدفاعية عند الجزائريين لها علاقة مباشرة بإسبانيا وبطرد الموريسكيين.

٣- موريسكيون في العمل العسكري وجارة القرصنة

اندمج الموريسكيون وأحفادهم - على الأقل عدد كبير منهم - مباشرة في النشاط العسكري الجزائري.

تتحدث الوثائق الموجودة - وهي قليلة حتى الآن - عن تكوين فرق برية من الأندلسيين في الجيش الجزائري. نفهم من بعض الأحداث المحددة أن تلك الفرق الأندلسية كانت مهمة.

يظهر الموريسكيون باستمرار عند ذكر الحملات الموجهة ضد تينيس وميديا في القرن السادس عشر والتي كانت تهدف إلى توطيد سلطة الأتراك في هذين الموقعين الإستراتيجيين للتحكم في الجزء الشرقي من الجزائر المواجه لمدن موستاغانم ومسكرة وتلمسان.

ويُنسب إلى الأندلسيين أيضاً (بناء) قلعة الفنار في ميناء الجزائر في القرن الخامس عشر.

يبدو أن أول رماة بنادق جزائريين كانوا من تلمسان وأن مهاجري الأندلس قاموا بتدريبهم.

ويتحدث هاييدو عن «أندلسيين أو موريسكيين» كمقاتلين نظاميين مع الأتراك والمتحولين إلى الإسلام وكفرسان عام ١٥٦٣ وكرماة بنادق عام ١٥٧٦.

في أثناء حملة كارلوس الخامس على الجزائر عام ١٥٤١ كان مع حسن أغا «أكثر قليلاً من ثلاثة آلاف تركي (بالإضافة إلى أندلسيين وعرب كثيرين)» (هاييدو).

نسبة الأندلسيين في القوات المتحركة التابعة للحكومة التركية يمكن أن تُحسب استناداً إلى الأرقام الخاصة بحملة الجزائر لإخماد تمرد مليانة عام ١٥٤٤: أربعة آلاف من الرماة كلهم مسلمون أو عائدون إلى الإسلام، خمسمائة «أندلسي أو

مسلم إسباني من الرمّة وستمائة فارس على الجياد كلّهم من أهل الجزائر» (هايدو) من الواضح أن السلطات العسكرية في الجزائر استطاعت دائماً أن تضم إليها فرقاً من الأندلسيين، سواء لحملاتها الحربية أو للدفاع عن الجزائر ضد هجمات المسيحيين.

بعد طرد الموريسكيين ١٦٠٩-١٦١٤ انضمّ كثير من الموريسكيين إلى الجيوش الإسلامية. كما كان يسود الاعتقاد في إسبانيا، وهو ما ينعكس في عنوان كتاب نشر في إسبانيا عام ١٦١٨.

وهنا يتحدث عن الجيش الذي بنّاه السلطان التركي من موريسكي إسبانيا لكي يهاجموا السواحل الإسبانية.

كان للخبراء العسكريين الأندلسيين في الجزائر تأثير يتجاوز حدود الولاية: في منتصف القرن السابع عشر قام داي تونس باستقدام المولطن خاميرو الأندلسي الغرناطي الذي كان قد عمل في بناء تحصينات ميناء الجزائر لكي يبني ميناء عسكرياً في بورتو فارينا (غار الملح الآن) في خليج تونس.

لكن المجال العسكري الذي اندمج فيه الموريسكيون المطرودون وأحفادهم بصورة أوضح هو المجال البحري. لقد أدت مشاركتهم إلى تدعيم الجهاد الإسلامي كما كانت السلطات الإسبانية قد توقعت عند حساب فوائد وخسائر عملية الطرد. اشترك عدد كبير من الأندلسيين في الحروب البحرية فأضافوا الكثير إلى فنون القتال وكانت لهم علاقات حكيمة بالأجانب وبالسلطات المحلية كما حدث في «الجمهورية الأندلسية» في سلا بالمغرب.

في المغرب الأوسط، أي في الجزائر الحالية، اتخذ جهاد الأندلسيين في البحر شكلاً نظامياً معقداً. كان الأندلسيون بحارة، لكنهم كانوا تجاراً كذلك. تولى أثرياء الأندلسيين تمويل الحملات البحرية ضد المسيحيين، وتولوا بيع ناتج تلك الحملات: العبيد والبضائع والسفن... إلخ. يبرز المؤرخون الأوروبيون وجود ذلك

التنظيم الفعال الذى بناه الأندلسيون فى المغرب، وينسبون ذلك إلى كراهية الأندلسيين للإسبان بسبب الطرد. يجب أن نلاحظ أيضا معرفة الموريسكيين للنواحي الجغرافية والعسكرية لإسبانيا ورغبتهم فى إضعاف عدو الدين الإسلامى بشكل فعال.

لذلك فليس من الغريب أن تحمل السفن الجزائرية عددا من الأندلسيين. فى أيام ١١، ٢٥ فبراير و ١٨ مارس من عام ١٦٢١ استولى قرصان فرنسى يُدعى بيلو بيرساک على ثلاث سفن جزائرية.

وأسر ثمانين «تركيا» الكثير منهم كانوا أندلسيين، وأربعة عشر متحولاً إلى الإسلام، منهم سبعة من أصل فرنسى.

لكن لا يبدو أنه كان هناك موريسكيون من بين قباطنة السفن الجزائرية، إلا إذا فهمنا مصطلح «إسباني متحول إلى الإسلام» على أنه يشمل الموريسكيين أيضا حسب التصنيف اللاهوتى لهاييدو: إن قباطنة السفن هم «أتراك ومسلمون ومتحولون إلى الإسلام» كما يقول هاييدو. فى أى مجموعة يندرج القبطان الموريسكى؟. إن القائمة التى تشمل خمسة وثلاثين قبطانا فيها اثنان من الإسبان: مراد رئيس ويوسف رئيس، وهى نسبة مهمة فى الفترة التى سبقت عملية الطرد مباشرة.

لم تشكل مدينة الجزائر وحدها قاعدة للنشاط الحربى البحرى إن ميناء شرجيل (بما فيه من أندلسيين وجبال متاخمة يوجد بها مصادر الخشب والحديد) كان مركزا لتصنيع السفن.

ينبه ديبغو دى هاييدو، الذى كتب عن الجزائر فى أواخر القرن السادس عشر، كيف أن شرجيل كانت تُصنع فيها السفن الشراعية التى يستخدمها البحارة الجزائريون. فى هذا الميناء.

معظم التناس من موريسكى غرناطة وفالنسيا وأراغون، وهم اللتين يجعلون المنطقة أهلة بالسكان.

معظم هؤلاء الأشخاص كانوا مالكيين للسفن وقباطنة لها في نفس الوقت، فقد ولدوا في إسبانيا واكتسبوا خبرة في موانئ وسواحل إسبانيا. كانوا يسببون أضراراً كبيرة إذ كان لهم أقارب وأصدقاء فيها.

في أوائل القرن السادس عشر كان يمكن أن نحصى عشرين أو خمسة وعشرين سفينة شراعية أو فرقاطة بين مدينة الجزائر وشرجيل كما يقول السعداوى.

من المعلوم أن الإسبان كانوا يشعرون بالكراهية والخوف تجاه البحارة الجزائريين. هذه المشاعر الجماعية يعبر عنها جيداً عنوان كتاب نُشر في ملقة عام ١٦٢٣ ضد قرصان موريسكى.

القصة الحقيقية التي تروى خطط وأفعال القرصان بلانكيو وهو موريسكى متحول إلى الإسلام ومن مدينة أركوس، خلال الفترة التي مارس فيها أعمال القرصنة ضد إسبانيا وأسر فيها عدداً كبيراً، وفيها خبر عن المآسى التي سببها أعداؤه الذين كانوا يريدون أن يقبضوا عليه بأيديهم، وكيف أنه في النهاية وقع في قبضة خوان ميانو قبطان سفينة بيغان دي ميّا، وفيها تروى وقائع محاكمته هو ومن كانوا معه^(*).

وقد وضع إبراهيم أن غضب الأندلسيين في الجزائر مما حلّ بهم ورغبتهم في تحقيق أرباح لم يكن مبعثها كراهية ضد المسيحيين، بل حبا في المال، نظراً للعائد الكبير الذي كانت تدره أعمال القرصنة وافتداء الأسرى. في الواقع

(*) يعرض الكاتب الأسباني سيرافين كالديرون بالتفصيل قصة الموريسكى بلانكيو، والجدير بالذكر أن هذا الكاتب كان من أوائل الذين اهتموا بتاريخ الموريسكين داخل وخارج إسبانيا باعتباره جزءاً مهماً من تاريخ إسبانيا. (المترجم)

كانت الحروب البحرية نشاطاً مربحاً على سواحل البحر المتوسط كلها حيث كان الأوروبيون والمغاربة يسعون إلى تحقيق أرباح: لم يكن العامل الديني هو السبب الوحيد، لكنه كان يوضع في الاعتبار.

اشترك الأندلسيون الذين وصلوا إلى الجزائر في الحروب البحرية، سواء في سلا على المحيط الأطلنطي أو في تونس: محمد غرناطينو ومحمد توبال وسيدى على مورينو والأسطى على قبطان وغيرهم.

التجارة الخارجية.. الأسرى والعبيد

لا يمكننا أن نتحدث هنا عن جميع جوانب قضية الأسرى: مكان الأسر (على الساحل أو على السفن)، امتلاك الأسير أو توزيع الأسرى على البحارة والسلطات، قيام وسطاء بشراء الأسرى، القوانين الخاصة بالأسرى، استعمال الأسرى في وظائف أو كأيدى عاملة، إمكانية قيام الأسير بافتداء نفسه أو قيام دولته بافتدائه... إلخ. وقد درس في تونس موضوع اشتراك الأندلسيين في مراحل الاقتداء المختلفة(*).

وكما كان مصطفى دى كارديناس في تونس أكبر مالك خاص للعبيد (بعد الداي بالطبع) كان هناك أندلسى في الجزائر - بعد ذلك بقرن كامل - أكبر مالك خاص للعبيد: مصطفى بن عمار، كما يقول فرانتيسكو إيميبيث.

ويؤكد كل من الرهبان المفتدين والفرنسي لوجير دى تاسى أن الأندلسيين ماهرون في أمور البيع والشراء واقتداء الأسرى المسيحيين والعبيد: «إنهم - الأندلسيون - هم الذين تخصصوا في تجارة العبيد» كما جاء في فقرة نقلها براهيمي.

(*) يوضح كتاب «الموريسكيون في المغرب»، ترجمة مروة إبراهيم، المشروع القومي للترجمة، عدة جوانب حول قضية الأسرى الإسبان في المغرب. (المترجم)

وإلى جانب شهادات فرنسيين من القرن الثامن عشر يمكن أن نضيف شهادة إسبانية من عام ١٦٣٩ نشرها إيميليو سولا.

يُعامل الأسرى بطريقة سيئة، خاصة من قبل الثغريين المطرودين من إسبانيا... يجبرون الأسرى على العمل الزائد عن الحد، ويضعون لهم القيود، ويكلفون الأقوياء منهم بالعمل في التجديف... أفضل من يُعاملون الأسرى هم الأتراك، وهم يتركون الأسرى ينتزهون دون أن يقدموا لهم طعامًا... عدا ذلك فليست معاملة الأسرى سيئة كما كان يحدث في السابق إلا بين الموريسكيين، فهم يعاملونهم بطريقة سيئة انتقامًا من كونهم فقدوا ثرواتهم في إسبانيا.

هذا الضغط على الأسرى لكي يتم افتدائهم لم يكن حكرًا على المسلمين ولا على الأندلسيين في الجزائر. وقد جمع خوسيه ماريّا دي كوسيو نصوصًا حول هذا الموضوع في شبه الجزيرة الإيبيرية في القرن الثالث عشر:

لكن ما يردده الأسرى باستمرار هو أنهم يتعرضون للتعذيب حتى يتم التعجيل بافتدائهم.

هذه القسوة هي سمة معاملة الأندلسيين في الجزائر لعبيدهم، ويجب أن نضع في الاعتبار أنه رغم أن تجارة العبيد لم تكن مصدر الدخل الرئيسي في الجزائر فإنها كانت مهمة لسكان العاصمة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

لا يجب أن يدهشنا البعد الاقتصادي للقرصنة بالإضافة إلى جوانب أخرى عسكرية وفكرية، وكانت تلك العوامل تتفاعل عند نقل الموريسكيين من إسبانيا إلى الجزائر كما يوضح هاييدو. نحو عام ١٥٢٩ قام قباطنة جزائريون بحملة على جزر البليار:

استطاع القباطنة أسر بعض الأشخاص والسفن التي كانت موجودة، بعد أن تلقوا معلومات من الموريسكيين في مملكة فالنسيا، وفي منطقة أولييا ممن كانوا يريدون الرحيل إلى شمال إفريقيا لكي يعيشوا وفق شريعة المسلمين هم وأسراهم

وبعد أن تعهدوا بدفع مبلغ كبير إذا تمكنوا من السفر ففرح القباطنة بذلك. وذات ليلة رست سفنهم بالقرب من أولبيا وحملات ما يزيد عن مائتين من أولئك الموريسكيين ثم رحلت وهم على متنها.

كانت المكاسب كبيرة في تلك الحملة: نصر الإسلام وإضعاف أعدائه والحصول على مكاسب اقتصادية. بالإضافة إلى ذلك فقد طاردوا السفن الإسبانية التي كانت متوجهة إلى إيطاليا وأنزلوا الموريسكيين في فورمينتيرا وانتصروا في المعركة البحرية وحمل القباطنة الجزائريون معهم الأسرى المسيحيين بالإضافة إلى المهاجرين الموريسكيين.

الغذاء في المدينة: التجمعات الزراعية

كما حدث في تونس، كان الرحالة الأجانب والإنجليزى شو Shaw والإسباني خيمينيث هم الذين انتبهوا إلى خصوبة الأراضي الزراعية التي يعمل بها أندلسيون حول المدن، خاصة حول العاصمة الجزائرية وسهولها الجنوبية في وادي متيجة.

وفي أواخر القرن الثامن عشر يؤكد الفرنسي فينتور باراديس ما يلي عن مدينة بليدة ذات الأصل الأندلسي:

بليدة واحدة من أجمل مدن المملكة. تقع على بُعد ستة فراسخ من مدينة الجزائر على الطريق المؤدى إلى مسكرة. كل بيت به نافورة. البساتين بها كل أنواع الفواكه والخضروات التي تؤكل في الجزائر. كل يوم خميس تُقام سوق حيث يحضر الناس من الضواحي ومعهم الدجاج والبيض والبقول والشعير والقمح...

تتحدث الوثائق أيضًا عن تواجد الأندلسيين في المناطق الزراعية في مصب نهر سومام في ضواحي مدينة بجاية.

المعلومات حول المنتجات الأساسية التي تزرع، مثل الفواكه والذرة والأرز معلومات ناقصة. بعض المؤلفين ينسبون إلى الأندلسيين زراعة محاصيل خاصة مثل الليمون والبرتقال، وهناك تقرير موثق لعام ١٧٥٥ يتحدث عن زراعة أشجار العنب:

هناك مزارع عنب ذات جودة وخصوبة مذهلة، ترى أشجار العنب تتشابك فتشكل مجموعة أغصان مبهجة. هذه الكروم زرعها مسلمون طردوا من غرناطة. فقبل ذلك لم تكن تزرع بل كانوا يكرهون ما يزرعه المسيحيون، فكانوا يزرعون محاصيل أخرى (كاستيو).

كنا قد ذكرنا إسهام الأندلسي مصطفى دي كارديناس في نشر أشجار الزيتون في ضواحي مدينة عناية وفق رواية الرحالة الفرنسي بيسونيل عام ١٧٢٨.

كانت هناك مقارنة بين إنتاج كل من وادي مجاردة في تونس ومتيجة في الجزائر، «رغم أنه من المجازفة أن نسجل نتيجة محددة» كما يقول بينيا. ويعقد فينتون دي باراديس مقارنات مشابهة في النص المذكور بين إنتاج الطواقي الصوف وصناعة الشاشية.

لكن المقارنة بين الإنتاج الزراعي في تونس والجزائر (وفي تطوان وسلا أيضا) تتيح لنا الوصول إلى نتائج مهمة، فهذه الأنشطة معناها اندماج الأندلسيين في المجتمعات المغاربية.

أولاً يجب أن نؤكد أن الأندلسيين قد اهتموا بالمجال الزراعي وقد نسب ذلك إلى نشاطهم السابق في الأندلس أو في إسبانيا المسيحية. كان ذلك عاملاً مهماً دون شك. يجب أن ننسب إلى الأندلسيين أيضاً إدخال محاصيل ومنتجات غذائية إسبانية إلى المغرب، وكانت تلك المحاصيل والمنتجات من أصل أمريكي ولم تكن معروفة في المنطقة.

لكن الأهم من ذلك هو أن نشير إلى أن الموريسكيين قد أقاموا ما يشبه تجمعات زراعية بالقرب من المدن - خاصة مدينة الجزائر - لإمداد هذه المدن بالأغذية وبالمواد الأولية اللازمة للأعمال اليدوية. إن إنشاء قناة المياه المذكورة في الجزائر يُعد رمزا للعلاقة بين المدينة والريف أو اعتماد المجتمعات الزراعية بالكامل على التبادل التجارى بين المدينة والريف.

يجب أن ننبه كذلك إلى أن الأندلسيين قد استوطنوا المناطق الزراعية على هيئة جاليات يمكن تعريفها بأنها «إقامة في مجموعة بيوت شُيِّدت حديثاً»، وهذا ما يمكن استنتاجه من دراسة قرى وادى نهر مجبردة في تونس والتي تتوافر عنها وثائق أكثر من الوثائق الموجودة عن تونس.

معنى «إقامة مجموعة بيوت» نفهمه أيضاً من جملة للمقرى: «شيدوا قرى ومدناً منعزلة» [عمرؤا قراها الخالية وبلادها]^(*) حيث يجب أن نترجم «خالية» على أنها «منعزلة» وعلى أن الأندلسيين أرادوا أن يقيموا في أماكن تجمعهم دون أن تكون لهم علاقة بسكان المنطقة الريفية، الذين أقاموا في أراضيهم بمساعدة الأتراك والذين كانوا ينظرون إليهم على أنهم أعداء. قبل ذلك تُرجم نص المقرى هكذا «أنشأوا قرى ومدناً خاصة» بحيث نفهم رغبة السكان الأندلسيين في البداية فى الانعزال عن الوسط المحيط بهم. هذه الرغبة تجاوزها واقع اندماج الموريسكيين فى الوسط الريفى، وهو ما انعكس فى التأثير المتبادل لأنماط المعيشة.

كانت زراعة الأندلسيين عبارة عن «زراعة حضرية» إن جاز التعبير. كانت التجمعات الزراعية الأندلسية تسمح بالمشاركة فى حياة وازدهار المدينة التى كانوا يتبادلون معها كل أنواع المنتجات. كان هذا النمط يسمح أيضاً بالاستفادة من الدعم السياسى ومن الثقافات المختلفة. كون الموريسكيين يتمتعون بالحماية

(*) نص المقرى لا يحتل اللبس مطلقاً ونفهم منه أن الأندلسيين قد استوطنوا أماكن غير أهلة بالسكان، ربما للعثور على مكان للإقامة فيه. (المترجم)

العسكرية التى توفرها المدينة ضد هجمات البدو كان شيئاً يسعى إليه الأندلسيون بمجاورتهم للمدينة وللمركز العسكرى للسلطة الموجود فى العاصمة.

كان الأندلسيون يمثلون «قطاعاً أولياً» بالنسبة لتنمية الإنتاج والخدمات فى عاصمة كبيرة كالجزائر وفى المدن الساحلية الجزائرية. وقبل نهاية القرن الثامن عشر كانت كل من بليدة وكوليا Kolea لا تزالان تحتلان موقعيهما كمركزين زراعيين يغذيان العاصمة ويتحكمان فى أسعار المنتجات الزراعية كما يوضح السعدونى.

كان هناك تبادل تجارى، وهو ما يتضح فى تنوع أنماط الإنشاءات فى تلك التجمعات - كما لاحظ الرحالة - وفى استثمارات أهل القرى فى المدن، وهو ما أدى إلى تقويض التبرعات الدينية للأماكن المقدسة الشرقية فى الإسلام (مكة والمدينة والقدس وغيرها).

لذلك - وهو ما يلاحظ فى المغرب وتونس - لا يمكن مقارنة نشاط الأندلسيين الزراعى بالنسبة للمدينة بالزراعة المحلية الرامية إلى تحقيق الاكتفاء الذاتى. إذن فهو إنتاج زراعى من أجل المدينة يعود إلى تراث أندلسى ومغاربى لا يهدف فقط إلى الاكتفاء الذاتى بل إلى التصدير كذلك.

هكذا أسهم إنتاج التجمعات الزراعية الأندلسية فى رفع مستوى المعيشة ومستوى التغذية فى المدن المغاربية خاصة مدينة الجزائر وفى إمداد أصحاب الحرف اليدوية فى المدن بالمواد الأولية.

الحرف فى المدن. الحرير والنسيج

نظراً لأهمية الجزائر كمدينة يجب أن نفترض وجود إنتاج حرفى كبير ومختلف بها وأن جماعات الأعراق كانت تسهم فى ذلك الإنتاج الحرفى.

ليس هناك أى ذكر خاص للأندلسيين فى مجال البناء والسرّاميك والجواهر والسجاد وغيرها. هناك ذكر عارض لمعلم البناء أو بناءً الأندلس فى أوائل القرن الثامن عشر، لكننا إذا طالعنا قائمة الوظائف التى يوردها هايبدو فيمكننا أن نؤكد:

أن معظم أولئك المهاجرين كانوا أصحاب حرف وأصحاب رؤوس أموال صغيرة وكانوا يشكلون عنصراً اجتماعياً محورياً فى المدينة الإسلامية، يتميزون بخصائص الثقافة الإسلامية التى كان العثمانيون يدافعون عنها (هيس).

ويشير كثير من المؤلفين إلى تراث حرفى أندلسى فى مناطق جزائرية مختلفة: طواقي أندلسية فى تلمسان، أزياء مورييسكية فى شرجيل، تطريزات وسجاد وطواقي وشاشيات بسوقها الخاص (مثل سوق تونس بالقرب من باب الوادى بمدينة الجزائر)، وبمراحل التصنيع فى القرى الأندلسية أيضاً (مثل تونس) والنسيج، خاصة الحرير المستورد من غرناطة فى القرن الرابع عشر فى المنطقة الغربية من الجزائر (وهران وحنين وتلمسان، ومنها إلى قلعة بنى رشيد).

هذه التأثيرات محتملة جداً رغم أن هذا التراث غير موثق كثيراً وتاريخه صعب التحديد الآن.

من الشائع أن ينسب الناس إلى التراث العائلى الأندلسى كثيراً من الحرف فى الجزائر، رغم أن تلك الحرف قد اختلطت بالتأكيد بتراث محلى وبتطورات فنية متعددة داخل قطاعى الإنتاج والتسويق فى الجزائر المنفتحة على استقبال سكان وتأثيرات من حوض البحر المتوسط حتى المشرق ومن أوروبا.

هناك مصدر إيطالى ينسب إلى المورييسكيين - وبالتحديد إلى الغرناطيين - إدخال صناعة الحرير إلى الجزائر فى أوائل القرن السابع عشر. تأكيد سالفاجو الإيطالى قد كرره المؤرخون الذين لم تكن لديهم الجرأة أحياناً على القول بالأصل الغرناطى لصناعة الحرير، رغم أن المصادر الحديثة تقول بأن هذه الصناعة كانت

فى أيدى أندلسيين ويبدو أنها أسهمت كثيرًا فى ثراء مدينة الجزائر التى كان يوجد بها ستمائة صانع حرير كما يقول لاثام.

وفى نهاية القرن السادس عشر، يؤكد هايبود فى الفصل المخصص للمهن التى مارسها نساء الجزائر أن:

النساء اللاتى يستطعن شغل الحرير قليلات، إلا إذا كانت إحدى موريسكيات إسبانيا أو إحدى المتحولات إلى الإسلام ممن تعلمن صناعة الحرير فى بلادهن الأصلية، أو بنات الموريسكيات أو المتحولات إلى الإسلام ممن قامت أمهاتهن بتعليمهن ...

على أى حال يجب أن نفترض أن الموريسكيين كان لهم إسهام مهم فى كل مجالات الحياة فى مدينة الجزائر وفى المناطق الحضرية والمناطق المتاخمة للجزائر: الحرف والتجارة والإدارة وغيرها.

هناك دراسة حديثة عن المهن فى مدينة الجزائر بصفة عامة، تستند إلى وثائق مخطوطة جديدة تعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر، ولا تشير الدراسة إلى الأندلسيين بشكل خاص كجماعة خاصة من الحرفيين فى المدينة (كما هى حالة جماعات أخرى: قبائل الجبال والخرشيون فى الجنوب والبسكرة، فى الواحات والشاويون والسود) لكن علينا أن نلتزم الحذر إزاء المعلومات التى لا تشير إلى الأندلسيين. إن عدم وجود تخصص لدى الأندلسيين إنما هو دليل على اندماجهم الكامل فى كل أنواع الحرف فى العاصمة، مثلهم فى ذلك مثل الشرقيين والأوروبيين الذين دخلوا الإسلام وأحفادهم.

اندماج في التعددية التركيبية في مدن البحر المتوسط

١- أحياء بين أحياء في مدينة الجزائر

ربما كان المجال الذي يتضح فيه بشكل أكبر اندماج الموريسكيين أو الأندلسيين في المجتمع الجزائري - خاصة في العاصمة - هو سرعة اندماجهم كأحياء في مجتمع يسيطر عليه أحياء من جنسيات مختلفة. إن نص المقي الذي يتحدث عن استيطان الأندلسيين في متيجة وليس في مدينة الجزائر يشير - بهذا التجاهل لمدينة الجزائر - إلى أن الأندلسيين لم يكونوا يشكلون في مدينة الجزائر عنصراً منعزلاً كما كانوا منعزلين في مدن مغربية أخرى.

في العاصمة الجزائرية - حيث كانت كل المجموعات أقلية، وفق نموذج إسطنبول - كان بمقدور الموريسكيين التغلغل في المجتمع وإثقال ثقافتهم الإسبانية الإسلامية بمجرد قيامهم بالدور الاجتماعي الذي أسندته السلطات العسكرية إليهم. استطاع الموريسكيون ذلك بالتعبير عن احترامهم واستيعابهم للثقافة الإسلامية للمجتمع الجزائري.

كان هذا الاندماج يتوافق تماماً مع سياسة الأتراك العثمانيين في بلاد المغرب العربي.

بعد أن أسس العثمانيون مركزهم الحضاري في القرن الخامس عشر، بسطوا حدود إمبراطوريتهم في شمال إفريقيا. بالاستعانة بنظم إدارية جديدة وفتون عسكرية جديدة استطاع الأتراك تحصين المدن وطرد القبائل بعيداً عن المراكز الحضرية، وفوضوا طبقة حاكمة أجنبية عن المجتمعات المحلية. بعد انتهاء فترة التوسع تقلصت سلطة الإدارة المركزية، وأرسى السياسيون في الإمبراطورية أنظمة للعلاقة بين المراكز والمحيط تختلف في درجات ولائها للمركز (هيس).

فى هذا النظام السياسى لم يكن المورىسكيون المطرودون من إسبانيا يشعرون بأنهم أجانب.

٢- الثقافة الإسلامية والثقافة الإسبانية.. اللغة والدين

لم تصل إلينا إلا معلومات قليلة عن الجانب الثقافى للمورىسكيين الذين أقاموا فى الجزائر. لدينا فقط بيانات قليلة موثقة وبعض معلومات عن الوضع فى بلاد إسلامية أخرى، مما يسمح لنا بالتعرف على الوضع العام للمسلمين الأندلسيين فى أراضى الجزائر.

كان المورىسكيون المطرودون من إسبانيا قد انتقلوا إلى الجزائر لأسباب دينية بالتأكد: كان لدى المورىسكيين وعى بهويتهم الإسلامية وبضرورة التزامهم بالإسلام حتى يقبلهم المجتمع الجزائرى^(*). كانوا يذهبون إلى المساجد لأداء الصلوات المفروضة، وهذا ما كانت تعييبهم عليه غيابياً محكمة التفتيش الإسبانية، وشيدوا مساجد وحمامات فى القرى الجديدة كعلامات على هويتهم الدينية، كما تشير وثائق خاصة بالبليدة يذكرها حاجى خليفة.

وقد اشترك المورىسكيون أيضاً فى الجدل الدينى مع المسيحيين كما هى حالة «على مدينة، وهو ثغرى ومورىسكى من إسبانيا، ينظر إليه المسلمون هنا على أنه عالم كبير» (هايبىو). هناك حكاية خاصة بالجدل الدينى وصلت إلى شخص بريطانى فى القرن الثامن عشر، عن مورىسكيين يسخرون من التعاليم الكنسية (مورغان) وقد وجه بعض الأندلسيين هجوماً لفظياً مستمراً ضد المعتقدات المسيحية، بل جعلوا المسيحيين المتحولين إلى الإسلام يتدخلون فى الجدل الدينى مع المسيحيين الأسرى، كما تبدل الوثائق التى يذكرها بن ناصر. إذا كان بعض المورىسكيين قد شعر بالحنين إلى إسبانيا وحاولوا العودة إليها فإن هذا لا يدل على

(*) لم يكن التزام المورىسكيين بالإسلام وسيلة لكى يقبلهم المجتمع الجزائرى بل كان عقيدة راسخة. لا ندرى لماذا يتجاهل بعض المؤرخين الأوروبيين البعد العقائدى للقضية المورىسكية. (المترجم)

أن الغالبية العظمى من الموريسكيين لم تمارس شعائر الإسلام بصدق مثل أجدادهم في الأندلس ومواطنيهم الجزائريين.

هناك حالة استثنائية لموريسكيين وصلوا إلى الجزائر ولم يكونوا قد اختتنوا بعد، خوفاً من الألم الذي يحدثه الاختتان عند الكبار وليس لعدم اعتباره شيئاً أساسياً من وجهة النظر الدينية. لم يكن أمامهم إلا الاختتان عندما صدر قرار في الجزائر يقضى بختان كل الموريسكيين القادمين من إسبانيا وإلا أصبحوا عبيداً.

رغم أن الموريسكيين كانوا في بعض الأحيان يبدون الشكوى من أعدائهم في بلاد الإسلام إلا أنهم يذكرون أن أسوأ أعدائهم موجودون في إسبانيا كما يقول الحاجر بيخارانو:

تونس فيها مجموعتان: الأولى هي المتحولون إلى الإسلام، والثانية هي العرب. هذا هو الوضع أيضاً في الجزائر وفي تلمسان.. وفي كل أرض يكون الموريسكيون أفضل حالاً من خضوعهم لمحكمة التفتيش.

تعاطفاً مع المسلمين الذين كانوا لا يزالون في إسبانيا قبل الطرد وتعويضاً لهم عن الإهانات التي تعرضوا لها على أيدي المسيحيين كان هناك غضب ضد الأسرى المسيحيين، خاصة إذا كانوا من القساوسة، كما يروى هاييدو بتحيز واضح:

إنهم متحررون في بعض الأحيان فقط: إذ أرادوا أن يحرقوا أحد المسيحيين حيناً انتقاماً لموت أحد المسلمين في إسبانيا على يد العدالة تنفيذاً لحكم محكمة التفتيش – وهم بالفعل قد أحرقوا عدة مسيحيين لهذا السبب... وإذا لزم الأمر فهم يشترون العبد المسيحي من مالكه ثم يسبغون في الشوارع يجمعون الصدقات، وكلهم يساهمون في ذلك، إذ يبدو لهم أنها تضحية لله، خاصة إذا كان المسيحي قسيساً، وهم يكرهون القساوسة ويضمرون لهم الشر (هاييدو).

بالنسبة لمستوى اللغة الإسبانية عند الموريسكيين فلدينا بيانات قليلة جدًا. نرى كيف أن موريسكى شرجيل ومدينة الجزائر يعملون فكّاكين أو وسطاء لافتداء الأسرى في وهران، بالتحديد لأنهم كانوا يجيدون الإسبانية في منتصف القرن السادس عشر. النص الوحيد الذي كتبه موريسكيون باللغة الإسبانية حفظه موريسكى من تونس: «تعليق على مؤلف وضعه إبراهيم دى بولفاد، مواطن من الجزائر، كيف البصر ونافذ البصيرة». وهناك مخطوطة من هذا النص في المكتبة الوطنية بمدريد. لكن علينا أن نفترض أن تطور اللغة الإسبانية عند موريسكى الجزائر قد سار بشكل ما، تعرضنا له في أحد فصول هذا الكتاب. عمومًا فإننا يمكن أن نفترض - كما هي حالة الغرناطين الذين هاجروا إلى المغرب - أن غالبية الموريسكيين الذين وصلوا إلى الجزائر كانوا يعرفون لغة الحديث العربية لأنهم كانوا من أهل فالنسيا وأنهم استطاعوا التكيف بسرعة - من حيث اللغة - مع اللغة العربية التي كان الناس يتحدثونها في مدن الجزائر. لم يكن ذلك هو الوضع اللغوي للموريسكيين الأراغونيين والقشتاليين في تونس، إذ كان كثير منهم لا يعرف إلا اللغة الإسبانية.

ليست لدينا كذلك معلومات محددة كثيرة عن الثقافة الإسبانية العامة عند موريسكى الجزائر، ونظن أن تلك الثقافة مرتبطة بمهاراتهم في مجالات الزراعة والحرف اليدوية وبناء السفن والتشييد وبعض المهن الأخرى التي مارسوها في الجزائر. نفترض وجود معلومات طبية نظرًا لذكر جراحين موريسكيين في الجزائر: ذكرنا اسم الطبيب جابر، وهو موريسكى من فالنسيا، وغارثيا دياث وهو جراح من طليطلة.

إن حالة جابر - الذي باع قبل سفره من فالنسيا كل الكتب المسيحية التي كانت بحوزته، ومنها كتاب للقديس توماس وكتاب الراهب ليون دى غرانادا وكتاب بعنوان «أحداث عظيمة في إسبانيا» - دليل واضح على قطع العلاقة بالثقافة المسيحية الإسبانية، لكنه دليل أيضًا على الحيلة لإزاء سفر صعب وإزاء الاندماج

فى المجتمع الجزائرى، اذ يعلم المورىسكى أنه لىس بإمكانه الاحتفاظ بهذا النوع من الكتب^(*). لىس هذا دليلاً - إذن - على رفض كلى للثقافة الإسبانية، التى استفاد منها فى ممارسته للطب فى الجزائر^(**). إن ما يدل عليه ذلك إنما هو «عداء غير ملتزم» لمسيحيى إسبانيا، فهذا مؤشر على انتمائه إلى الثقافة الإسلامية التى كان العثمانيون يدافعون عنها» (هيس).

٣- التضامن بين المورىسكيين والعالم الإسلامى

لىس من السهل توثيق أو قياس مدى التضامن بين المورىسكيين المطرودين من إسبانيا، بين الأفراد الذين لهم أصل واحد، وإن كانت ظروفهم مختلفة ومصالحهم مختلفة. لكن هناك دلائل على وجود تضامن مفيد وحقيقى يمكن وصفه بأنه «عرقى»، إذ يوافق شكل ترابط المجموعة الذى كان نظام العثمانيين الإسلامى يدعمه فى الأماكن التى يسيطر عليها فى البحر المتوسط وخاصة فى المدن الساحلية، وهذه صورة لتعددية إسطنبول التى كانت تضم جماعات عديدة.

وقد رأينا مثلاً للتضامن الدينى بين المورىسكيين عندما كانوا يحزنون للأضرار التى تصيب مسلمى إسبانيا. إن مغادرة المورىسكيين إسبانيا ووصولهم إلى بلاد إسلامية يعنى وجود شبكة تضامنية قوية بين من كانوا فى إسبانيا وبين من وفر لهم السفن التى أقلتهم ومن أحسن استقبالهم وساعد على توطينهم.

هذا التضامن يتضح أيضاً فى سهولة الانتقال بين الجزائر والأماكن الأخرى

(*) لاحظ أن المؤلف يتهم المجتمع الجزائرى بممارسة نفس الرقابة التى كانت تمارسها محاكم التفتيش الإسبانية دون أن يستند إلى دليل على ما يقول. الإسقاط ظاهرة نجدها كثيراً عند المؤرخين الإسبان. (المترجم)

(**) لم يكن المورىسكيون يرفضون الثقافة الإسبانية كلية، وإنما كانوا يرفضون الكاثوليكية التى تتعارض مع الإسلام الذى يدينون به. لهذا فليس من الغريب أو من التناقض أن يستفيد المورىسكى من المعارف الطبية الإسبانية فى الوقت الذى يستغل أول فرصة للتخلص من الكتابات الدينية الكاثوليكية. (المترجم)

التي أقام فيها الموريسكيون. إن زيارات موريسكي تونس إلى مدينة الجزائر عديدة، وبالمثل تعددت زيارات موريسكي الجزائر إلى تونس. وقد أدى النشاط التجاري والحروب البحرية إلى تعزيز ذلك التضامن بين الموريسكيين، لكن علينا أيضا أن نضع ذلك في إطار سهولة التنقل بين البلاد الإسلامية تنفيذا للسياسة التي اتبعتها الإمبراطورية العثمانية القوية في حوض البحر المتوسط. إن عدد التجار الأندلسيين في تونس الذين قاموا برحلة الحج كبير، ومن المحتمل أن يكون موريسكيون جزائريون كثيرون قد أدوا فريضة الحج استنادا إلى دعم الموريسكيين الآخرين^(*) لهم في تنقلاتهم، رغم أن ذلك غير موثق حتى الآن.

إن الأندلسي الثري الحاج مصطفى بن عامر المقيم في الجزائر قد أدى فريضة الحج كما يدل على ذلك لقب «الحاج» الذي يوضع قبل اسمه. إن حالته الاقتصادية الممتازة قد سهلت له القيام برحلة الحج، كما هو الحال بالنسبة لموريسكيين تونسيين يظهرون في وثائق مذكورة. من ناحية أخرى كانت مدينتا بليدة وكوليا - اللتان كان يسكنهما عدد كبير من الأندلسيين - مركزين جزائريين رئيسيين لإرسال أموال إلى الهيئات الدينية في الأراضي المقدسة الإسلامية.

وكان هناك تداول لكتب ولتيارات ثقافية بين المجتمعات الموريسكية، مثل كتاب إبراهيم دي بولفاد المقيم في الجزائر والذي وصل كتابه إلى تونس، أو كتاب المدافع الذي وضعه الموريسكي التونسي إبراهيم المربع، والذي وجدت نسخ منه في الجزائر وفي المغرب.

هذا التضامن يتضح بصورة خاصة بين الموريسكيين المقيمين في مدينة الجزائر الذين كانت تربطهم روابط الجيرة والثقافة والمصالح. وقد رأينا التضامن

(*) لا يحتاج الموريسكي الذي يذهب إلى الحج إلى دعم موريسكيين آخرين، فهو محل رعاية واستضافة من أي مسلم آخر. (المترجم)

بين «الغرناطيين» و«الثغريين»، ولو أن ذلك التضامن كان بمناسبة دفن ميت^(*). يتضح هذا التضامن المبني على أساس ديني في التعامل مع الفقراء الأندلسيين، وقد أدى ذلك التضامن إلى إنشاء مؤسسات خيرية لسد حاجاتهم. يبرز التضامن الاقتصادي ولو أنه ليس بين الأندلسيين فقط، وقد رأينا أنه في نهاية القرن الثامن عشر كانت بليدة هي المدينة التي تتحكم في أسعار المنتجات الزراعية في مدينة الجزائر وضواحيها. هناك أنشطة اقتصادية أخرى - كالحرف - كانت لها شبكة تعاون بين الأندلسيين مثل صناعة الشاشية في تونس، وكانت بلا شك تقليدا للشاشية الجزائرية التي كان يصنعها الأندلسيون في مدينتي الجزائر وبليدة، رغم أن صناعة الشاشية لم تظل حكرا على أحفاد الأندلسيين والموريسكيين.

كان انفتاح الأندلسيين على الآخرين يتزايد في مجتمع كان متعدد الثقافات والأعراق، لكن التضامن كان مستمرا بين موريسكيي الجزائر الذين أصبحوا الآن مندمجين تماما في المجتمع الجزائري.

(*) المشي في جنازة المسلم هو أمر يفعله المسلم الآخر ابتغاء المثوبة، بغض النظر عن علاقة القرابة أو الجوار أو غيرها. (المترجم)

الهوامش

- (١) السعدوني: «النظام المالي في الفترة العثمانية (١٥٠٠-١٨٣٠)»، الجزائر، ١٩٧٩
و«الجالية الأندلسية بالجزائر - مساهمتها العمرانية ونشاطها الاقتصادي ووضعها
الاجتماعي»

Awraq, Madrid, 4, 1981 pp. 111-12

انظر لنفس المؤلف أيضا:

Les biens habous des Anadow d'Alger d'apres fonds des Archives
«Nationales Algeriennes»,
أعمال المؤتمر الدولي حول دين للموريسكيين وهو يهتم بالمصادر الوثائقية، تونس،
١٩٨٣.

- (٢) J.D. Latham "Towards a Study of Andalusian immigrations and its place
Tunisia's History". *Les Cahier de Tunisie*, Tunes, 1957, pp. 203-252...:
"Los Andalous en Afrique du Nord", *Encyclopedie de l'Islam*, Leiden,
III. pp. 21-63. "Touins and Cities in Berrbary: the Andalusian Influence",
The Islamic Quarterly, Londres, XV, 1972, pp. 189-204.

- (٣) D. Breshimi "Quelquer Jugements sur les maures andalous dans les
regences turques au XVII e Siecle", *Revue d'Histoire et de Civilisation du
Maghreb*, Argel, 9, 1929 pp. 39-51

- (٤) M. de Epalza "Moriscos y Andalusies en Tunes en el siglo XVII", *Al
Andalus*, Madrid, XXXIV. 1969 pp. 247-327

حول أحداث غير معروفة من العلاقات التاريخية بين غنابة وإسبانيا « مجلة الأصالة،
الجزائر ص ٣٤-٣٥، ١٩٧٦

“Reflexious sobre la inserciáon social de los espanoles en el Magreb a partir de la Baja Edad Media, *Segundo Congreso Internacional sobre las Culturas del Mediterraneo Occidental.*” Barcelona,1978, pp.161-165,
“Appert des Andalous aux Structures urbanies du Maghreb, specialment au Xie /XVIIe siecle”, *Ve Colloque tuniso-espagnol d'historiens* (Tunez, 1982), “Les Ottomnans et l’insertien au Maghreb des Andalous expulsés d’Espagne au XVIIe siele”, *Revue d’Histoire Maghrebine*, Tunez, 1983, pp.165-173.

H. Ouesali “Argel, según el diariode Francisco Ximenez (1718- (٥)
1720)”, *Sharq Al-Andalus. Estudios Arabes*. Alicante. 3.1986. pp. 169-181.

الفصل الثالث

تونس

خصوصية الجالية الموريسكية في تونس

ولاية تونس العثمانية هي البلد الذي تعرفنا فيه أكثر على الوجود الموريسكي، رغم بُعد المكان نسبياً عن إسبانيا مقارنة بالجزائر والمغرب. هذا الوضع الخاص يُعزى إلى عاملين:

١- الجالية الموريسكية أو الأندلسية محددة الملامح جدا ومختلفة عن المجتمع التونسي، خاصة في القرن السابع عشر وما تلاه، ولم تختلط أو تندمج الجالية الموريسكية في المجتمع التونسي كما حدث في مجتمعات أخرى.

٢- الدراسات حول الموريسكيين أو الأندلسيين في تونس لها طابع علمي دقيق منذ عدة عقود، وهذا ما أدى إلى وجود مجموعة دراسات مهمة تشمل كل الجوانب المتعلقة بالموريسكيين.

إن العاملين متصلان اتصالاً وثيقاً، فإذا كان هدف الدراسة محدداً يسهل إجراء الدراسة، وإذا أُجريت دراسة دقيقة فيمكن تحديد كل جانب من جوانب حياة الموريسكيين، وهكذا يمكن وضع تصور أكثر دقة عن الموضوع في مجمله.

من المستحيل أن أعرض هنا بشكل كامل نتائج هذه الدراسات الكثيرة عن الموريسكيين أو الأندلسيين في تونس، ولهذا فإنني سأكتفي برسم للخطوط العريضة لهذه الأبحاث، وهي أبحاث نشيطة ومستمرة.

إن الصفحات التالية تسعى إلى التلخيص، لكنها لا تغنى عن قراءة الأبحاث المشار إليها. كل دراسة لها قيمة مهمة في حد ذاتها وتسهم في وضع تصور للمقارنة بين البلاد المختلفة التي هاجر إليها الموريسكيون. كثير من الجوانب التي لا توجد وثائق بشأنها في بلاد ما، توجد في تونس ووثائق وفيرة عنها تكملها وتشرحها وتسهم في الربط بين الحوادث غير المترابطة في الوثائق الموجودة في البلاد الأخرى.

١- تميز المهاجرين الموريسكيين إلى تونس

يجب أن نتذكر في البداية الروابط الجغرافية بين تونس - كبلد إسلامي - والأندلس وسكانها المسلمين.

كانت أراضي ولاية تونس في القرن السابع عشر تشمل أراضي الجمهورية التونسية حاليًا وتقع بين الولايتين العثمانيتين الجزائر وطرابلس الغرب (الجزائر وليبيا حاليًا). في أوائل القرن الثامن انطلقت من الأراضي التونسية ومن القيروان العاصمة مبادرة غزو إسبانيا القوطية، وكانت شئون إسبانيا تدار من القيروان على مدى نصف قرن تقريبًا. منذ ذلك الحين كانت عواصم تونس (القيروان في القرنين الثامن والتاسع، والمهدية في القرنين العاشر والحادي عشر، وتونس اعتبارًا من القرن الثالث عشر) محطة ضرورية لكل الأندلسيين الراغبين في السفر إلى المشرق، ولكل الاتجاهات الثقافية العربية الإسلامية القادمة من الغرب الإسلامي في الأندلس.

لكن توافد المسافرين الأندلسيين المستمر لا يفسر لنا تميز المهاجرين الموريسكيين إلى الأراضي التونسية. لقد كان لهذه الهجرة الموريسكية مرحلتان منفصلتان ومتباعدتان زمنيًا.

حدثت الهجرة الأندلسية الأولى في القرن الثالث عشر بعد سقوط أقاليم إسلامية أندلسية مهمة في يد المسيحيين. إن حاجة زعماء المسلمين إلى الهجرة

كان لها تأثيرها على الممالك الإسلامية في الغرب اللاحقة على الموحدين: غرناطة وفاس وتلمسان وتونس. كانت مملكة تونس تحت حكم الحفصيين وقد جلبت إليها عددًا كبيرًا من العلماء والحرفيين الأندلسيين، وقد شكل هؤلاء جزءًا من الصفوة في تلك المملكة المزدهرة خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وهكذا كان وضع الأندلسيين الذين هاجروا إلى عواصم مغربية أخرى.

لكن تدهور الأحوال في تونس إثر تعرضها لهجمات مسيحية متعددة واحتلال الإسبان غوليتا Goleta وموانئ تونسية أخرى، كل ذلك أدى إلى تفكيك المجتمع التونسي لفترة تزيد عن نصف قرن تحت «الحماية» التي فرضتها إسبانيا بهدف منع قيام حكومة تركية (كان العثمانيون متواجدين في الجزائر وفي طرابلس وفي الجزء الشرقي كله من البحر المتوسط) أمام المواقع الإسبانية في جنوب إيطاليا وفي صقلية وسردينيا ونابولي. وبعد توقف زحف العثمانيين إثر هزيمتهم في ليبانتو Lepanto عام ١٥٧٢ شكّل سقوط الحصون التي أقامها الإسبان أمام تونس وسقوط غوليتا Goleta عام ١٥٧٣ نهاية فترة تدهور المجتمع التونسي الذي لم يكن قادرًا على حماية نفسه ضد الهجمات البحرية الإسبانية (على عكس الجزائريين الذين دافعوا عن بلادهم انطلاقًا من ميناء الجزائر)، ولا على الاحتواء بالداخل (كما فعل المغاربة عندما احتلوا بمدنهم الداخلية في فاس ومراكش). أمضت الحكومة التونسية عقدين من الزمان تحت الحكم العثماني حتى تمكنت من إعادة هيكلة البلاد اعتبارًا من عام ١٥٩٠.

إن تطور المجتمع التونسي بهذا الشكل على مدى القرن السادس عشر يشرح لنا الأسباب التي لم تجعل تونس قادرة على استيعاب الموجات الأولى من المهاجرين الأندلسيين من ذوى الثقافة الإسبانية والذين توجهوا إلى بلاد المغرب العربي بعد سقوط غرناطة عام ١٤٩٢ وبعد ثورة البشيرات ٩٨-١٥٧١. كان الموريسكيون يهاجرون بشكل تدريجي إلى المغرب والجزائر. وقد اندمج الموريسكيون بالتدريج في مجتمعات المغرب والجزائر كما رأينا في الفصلين

السابقين. أما في تونس فقد وفد المهاجرون الموريسكيون فجأة (بعد عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤) وبكثافة (٨٠ ألف موريسكي) وقد قدم الموريسكيون إلى تونس وهم أكثر تشبعا بالثقافة الإسبانية، مما كان يصعب عملية دمجهم في المجتمع التونسي الذي كان مفكك الأوصال تقريبا من الناحية العمرانية والذي كان قد نهض لنوه نتيجة للدعم العسكري الذي قدمه الأتراك له.

لهذا حافظت الجماعة الموريسكية على خصائصها المتميزة خلال فترة طويلة - في إطار المجتمع التونسي إبان الفترة العثمانية - وحتى يومنا هذا. هذا يعزى أيضا إلى السياسة التي اتبعتها السلطات التركية في تونس والتي رحبت بالموريسكيين. دعمت السلطات التركية تنظيم المجتمع الأندلسي بزعمائه وبخصائصه وفقا للنموذج الشرقي الخاص بالتجمعات على أساس «الملل».

٢- خصائص الدراسات الموريسكية والأندلسية في تونس

إن التحديد الواضح للجماعة الموريسكية والمنحدرين منها وكونها مختلفة عن الأندلسيين اثنين وقدوا في العصور الوسطى... قد جعل موضوع الدراسة سهل التميز بالنسبة للباحثين. على مدى القرن العشرين كانت الأبحاث العلمية عن الموريسكيين وأحفادهم في تونس لها خطوط جعلت من الممكن إجراء أبحاث كثيرة وتفسر المعرفة الكاملة تقريبا بالنتائج الاجتماعية التي أدت إليها هجرة الموريسكيين.

في أوائل القرن العشرين قدم المتقف التونسي عبد الوهاب، في مؤتمر دولي، موجزا عن مجتمع الأندلسيين في تونس وعن أثره في الثقافة التونسية^(١). هذا الموجز الذي يعرض هدف الدراسات الموريسكية في تونس كان يشمل كل المجالات التي درست فيما بعد، ولا يزال ذلك الموجز مرجعا لهذه الدراسات.

في عام ١٩٥٧ كانت الدراسة الشاملة التي نشرها لاثام Latham تطويرا

للموجز المذكور، وقد اتبع المؤلف نهجاً علمياً جديداً واستعمل بيانات أكثر، حصل عليها من نصوص تاريخية ومن التراث الشفوي التونسي. هذه الدراسة - التي نشرت بالإنجليزية والفرنسية - لا تزال أساسية ونتائجها مقبولة تماماً^(٢).

وفي عام ١٩٧٣ نشر كتاب كل من إيبالنا وبينيت، وقد وضع أمام الباحثين اثنين وثلاثين مقالاً عن الموريسكيين أو الأندلسيين في تونس، بعضها لم يكن قد نُشر قبل ذلك والبعض الآخر لم يكن الاطلاع عليه سهلاً. إن المراجع التي يشير إليها الكتاب والحواشي ووجهات النظر المعروضة في تقديم بحث تضع أمام الباحثين والمؤرخين قاعدة بيانات جديدة، ومتعددة من حيث المنهج، لدراسة الموريسكيين في تونس. هذا الكتاب يمثل جهداً جماعياً لباحثين كثيرين ويفتح آفاقاً لبرنامج عمل مستقبلي كامل في اتجاهات متعددة^(٣).

في ذلك التاريخ بالتحديد تأسس مركز الدراسات الأندلسية على يد المؤرخ وعالم الآثار والموريسكيات زبيس. تحت إشراف زبيس بدأ الباحثون في جمع البيانات المتوافرة في تونس حول الأندلسيين وأنشطتهم وآثارهم. كان عملاً مستمر عقدين من الزمان تقريباً وقام به فريق صغير وكفاء من الباحثين في عدة جوانب: مطالعة الوثائق في الأرشيفات، وحصر الآثار ودراسة أسماء العائلات والتراث الشفوي (مثل تلك الإحصائية التي أعدها الشيخ ميزي Mezzi في بلدة تبوربا Tebrouba). كل هذه البيانات يتم استخدامها في إعداد دراسات يقوم بها أعضاء فريق زبيس والذين يبرز من بينهم عبد الحكيم القفصي وبوغانمي وحليوي Hliouui وبنات الدكتور زبيس^(٤).

وفي عام ١٩٨٣، بعد عشر سنوات من نشر الكتاب الذي أشرنا إليه، قام مركز الدراسات الأندلسية بإصدار كتاب آخر أشرف على إعداده كل من زبيس والقفصي وبوغانمي وإيبالنا. يتضمن الكتاب مقالات لأعضاء آخرين من المركز ولباحثين آخرين من تونس والخارج^(٥). بالتوازي مع عملية جمع البيانات في أنحاء

تونس، كانت هناك دراسات أخرى يجرى إعدادها اعتمادًا على وثائق موجودة في مصادر أخرى.

إن البعد الدولي وتعدد مناهج الدراسات حول الموريسكيين الأندلسيين في تونس قد اتسع اعتبارًا من عام ١٩٨٣ نتيجة للمؤتمرات التي نظمتها كل من اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية ومركز الدراسات والأبحاث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، وكلاهما يرأسه عبدالجليل التميمي الذي أسهم بدراساته حول العلاقة بين الموريسكيين والدولة العثمانية في وضع القضية في إطارها الإسلامي^(٦). إن أعمال المؤتمرات والمنشورات التي يصدرها هذا المركز التونسي الجديد تدور غالبًا حول قضية الموريسكيين في المجتمع التونسي وتسهم في تحسين هذه الدراسات^(٧).

هذه الثروة الوثائقية وهذا الكم من الدراسات الحديثة يعود الفضل فيها إلى خصوصية الوجود الموريسكي في تونس وإلى الدور الذي ينسبه التونسيون إلى العنصر الأندلسي في بلادهم كما يقول كريس^(٨).

هجرة الموريسكيين وإقامتهم في تونس

١- الأسباب الاجتماعية والشخصية التي شجعت على الهجرة إلى تونس

في بداية القرن السابع عشر لم تكن الهجرة الأندلسية مستمرة إلى تونس، تلك الولاية العثمانية. كانت الهجرة قد توقفت إثر الاحتلال الإسباني الذي منع هجرة الغرناطيين والموريسكيين طوال القرن السادس عشر. مع ذلك ربما كان تدمير العاصمة التونسية أو - على الأقل - القضاء على بنيتها هو الذي أدى إلى توطين الموريسكيين المطرودين، فقد كان العثمانيون يرغبون في إعادة تنظيم البلاد.

من بين المهاجرين الموريسكيين إلى تونس هناك أشخاص معروفون هم
الذين تفاوضوا حول تنظيم الهجرة وأسهموا في توطين المهاجرين.

يجب أن نذكر أولاً للتاجر الموريسكي المقيم في مرسيليا خيرونيمو
إنريكيث. هذا التاجر كان يسهم في سفر الموريسكيين الراغبين في الهروب من
إسبانيا حتى قبل عملية الطرد. ويبدو أنه اشترك أيضا في إعداد سفن فرنسية
خاصة لنقل الموريسكيين المطرودين. ويبدو أنه لما رأى توافد المهاجرين إلى
مرسيليا وإلى موانئ فرنسا الأخرى تفاوض مع السلطات العثمانية ومع
الموريسكيين أنفسهم على ترحيل الموريسكيين وتوطينهم في البلاد الإسلامية. كان
إنريكيث يعلم أن ولاية تونس تستطيع أن تستوعب عددا كبيرا من السكان الجدد،
ولهذا ففي عام ١٦١٠ أشار على المطرودين - خاصة أهالي قشتالة وأراغون
وقطالونيا - بالسفر إلى تونس. تولى إنريكيث عدة قضايا خاصة بموريسكيين في
فرنسا خلال عدة أعوام، وظهر اسمه في الوثائق في علاقات تجارية مع مواطنيه
الأندلسيين المقيمين في بلاد المغرب العربي وفي الجزء الشرقي من الامبراطورية
العثمانية.

وقد تدخل السلطان العثماني أحمد الأول (١٦٠٣-١٦١٧) لدى السلطات
الفرنسية والفينيسية ليسهل عبور الموريسكيين إلى بلاد إسلامية. وقد تدخل
السلطان كذلك وبصفة خاصة - كما تشير وثيقة درسها التميمي - لدى السلطات
التركية في تونس وأمرها باستقبال الموريسكيين ومنحهم الأراضي ووسائل
المعيشة.

كانت السلطة التركية العليا في تونس في يد الداي عثمان، وكان «أسدا
شرسًا، إلا أنه كان حملاً وديعاً معنا» كما يقول كاتب موريسكي. كان الداي قد
أحل النظام في البلاد بعد فترة من التدخل الإسباني ومن الصراعات بين العسكريين
الأتراك خلال أول عقدين من السيطرة العثمانية. أمر بعدم تحصيل رسوم جمركية
من السفن التي كانت تحضر الموريسكيين، ومنح الموريسكيين إعفاءات ضريبية

خلال السنوات الأولى من توطيئهم في تونس، واتخذ تدابير أخرى من شأنها تقديم الحماية الرسمية لتسهيل عملية توطيئ الموريسكيين.

وقد أجبر أبو الغيث القشاش - وهو زعيم ديني من جنوب تونس وكان رئيسا للأوقاف- أجبر سكان تونس على أن يستقبلوا القادمين الجدد في بيوتهم، وفتح للموريسكيين بعض المساجد كذلك. هناك نصان موريسكيان أحدهما باللغة العربية والآخر بالفرنسية يقولان إنه عندما اشتكى مسئول أحد المساجد من أن أطفال الموريسكيين يتبولون في المسجد مما يؤدي إلى نجاسته، أجابه أبو الغيث بأن جدران المساجد لو تكلمت لأعربت عن سعادتها باستضافة ضحايا الحرب ضد الإسلام. وقد ساند أبو الغيث عملية تعليم القادمين الجدد شعائر الإسلام باللغة الإسبانية، إذ كانوا لا يعرفون اللغة العربية.

على أن الموريسكيين - رجالاً ونساءً - لعبوا دوراً مهماً في تنظيم أنفسهم كجماعة للدفاع عن مصالحهم.

استطاع الأندلسيون أن يختاروا زعماءهم، بموافقة السلطات التركية الحاكمة. كان أول شيخ للأندلسيين تذكره الوثائق هو لويس ثاباتا. بعد ذلك بسنوات كان شيخ الأندلسيين هو التاجر الثرى مصطفى دى كارديناس.

وكان للأندلسيين تنظيمهم الخاص بالحرف gremial فاحتكروا صناعة وتجارة الشاشية أو الطاقية الطليطالية، فشاع تصنيعها في القرى والأحياء الأندلسية، وكان للأندلسيين «أشرافهم» الذين كانوا يديرون مدرسة مخصصة للموريسكيين الشبان، هي «مدرسة الأندلسيين»، كما كانت للأندلسيين مؤسساتهم الدينية الخاصة بهم واستطاع الأندلسيون أيضاً أن تكون لهم أحياء في المدن التونسية وأن تكون لهم إقطاعيات زراعية في ضواحي العاصمة أو بالقرب منها.

وهناك وثائق فرنسية، درسها كل من كاردايك وإيبالثا، تتحدث عن المشاكل التي تعرض لها الموريسكيون في أثناء انتقالهم من فرنسا إلى تونس.

٢- أماكن إقامة الموريسكيين

ليس من الغريب أن تكون عملية توطين الموريسكيين المهاجرين إلى تونس قد استفادت من تجربة الجزائر ومناطق أخرى من الإمبراطورية العثمانية في هذا المضمار. لما لم يكن لدى الموريسكيين أراضٍ يملكونها فقد حصلوا على أراضٍ في المدينة وخارجها واستفادوا من بعض قرارات «نزع الملكية» التي صدرت لصالحهم والتي لا نعرف الكثير عنها، وإن كانت الوثائق تتحدث بإيجاز عن قرارات عثمانية في هذا الإطار.

استقرت بعض العائلات الموريسكية، خاصة من الأثرياء، في مدينة تونس وبالتحديد في الحي المرتفع بالقرب من القسبة وقصر الحكم، حول ما يُعرف الآن بشارع الأندلسيين وميدان القصر. وقد أقام الحرفيون في الأرباض، خاصة في الجزء الشمالي من المدينة القديمة في حلقاوين (حي العطارين) وباب سويقة (باب السوق، حيث شيدوا مسجداً لا يزال قائماً حتى الآن) والفخارين (حي الفخارين) وكانت لهم بساتين بالقرب من البيعة، أي في شارع ترونية حالياً.

وفي مدينة بنزرت Binzerta، ذلك الميناء العسكري المهم في شمال البلاد، أنشأ الموريسكيون ربضاً غرب الأسوار، لا يزال حتى اليوم يعرف باسم «حومة الأندلس». وقد كان أهل الأندلس هم الذين استوطنوا بعد ذلك بعد الطرد بسنوات في ميناء غار الملح العسكري والذي صمم حصونه موريسكي قائم من الجزائر. وتقع هذه المدينة الصغيرة في منتصف الطريق بين تونس وبنزرت، وقد تم تحصينها لحراسة مدخل خليج تونس، وهي محاطة بقرى زراعية صغيرة استوطنها موريسكيون.

وفي المناطق الريفية القريبة من العاصمة شكّل الموريسكيون إقطاعيات زراعية وبنوا قرى صغيرة على نمط ابتكره، يختلف عن النظام المغاربي التقليدي. إن الأثر الأندلسي في هذه القرى لا يزال موجوداً إلى يومنا هذا.

والقرى الأندلسية موزعة على أربع مناطق كبيرة هي:

١- وادي نهر مجيرده Medjerda والمناطق المحيطة بالعاصمة.

٢- السهول الشمالية الموجودة على الطريق بين تونس وبنزرت.

٣- السهول الشمالية الموجودة على الطريق بين تونس ونابل.

٤- زغوان بجوار الجبل الذي يوفر المياه لتونس.

وتُعتبر هذه المناطق الريفية مساحات تابعة للعاصمة وتتصل بها من خلال شبكة طرق جيدة (بنى الأندلسيون قناطر خاصة على النهر في قلعة الأندلس ومجاز الباب) وتحمي هذه القرى حصون تركية (حصن الصحراء على نهر مجيردة - على بُعد ٨٥ كيلومترا من العاصمة وعلى بُعد ٤ كيلومترات من تستور وهي أبعد مدينة موريسكية).

إن كل واحدة من هذه البلاد الصغيرة تتمتع بخصائص حضرية ومعمارية ظل بعضها موجودا حتى اليوم. ويجب أن نشير بصفة خاصة إلى تستور، التي تعتبر عاصمة إقليمية لقرى وادي نهر مجيردة، و غرماليا التي تعتبر مركزا إقليميا للقرى الأندلسية الواقعة في كاب بون Cap Bon في محور تونس نابل. وقد شيد مصطفى دي كارديناس قصره في غرماليا، وكانت له ضيعة يعمل فيها مئات العبيد.

أراد بعض الموريسكيين أن يستقروا في الجنوب بعيدا عن العاصمة، رغم معارضة عثمان داي. يبدو أن الوضع لم يعجبهم هناك، لكن ليس من المستبعد أن تكون عدة أسر موريسكية قد استقرت في أماكن أخرى من تونس، خاصة في الموانئ. إن كان الأمر كذلك فقد فقدت تلك الأسر الموريسكية طابعها الإسباني وشخصيتها الأندلسية بسرعة.

استمرار الطابع الأندلسي

رأينا كيف أن المهاجرين الأندلسيين قد زودوا المجتمع العربي الإسلامي في بلاد المغرب بالتراث الإسباني. كان المهاجرون من ورثة تسعة قرون من الحضارة الإسلامية في الأندلس، وقد أشركوا معهم الدول التي هاجروا إليها في هذا التراث الإسباني الذي يختلف عن الثقافة المغاربية من حيث اللغة والعادات والفنون. وقد اتضح الميراث الأندلسي الإسباني في المجتمع التونسي بشكل خاص، وذلك لأن المجتمع الأندلسي كان قديمًا وذا صيت ولأن التراث الإسباني كان واضحًا في الموريسكيين المهاجرين من قشتالة وأراغون وقطالونيا، فقد كان أولئك أكثر إسبانية وأقل تشبعا بالثقافة العربية من أهل فالنسيا الذين هاجروا إلى الجزائر، ومن أهل أندلوثيا الذين هاجروا إلى المغرب.

١- الأسماء

كان للموريسكيين المهاجرين أسماء وألقاب عائلية إسبانية. وأثناء السفر كان كل منهم يستخدم اسمين، وهذا ما حدث أيضًا في أثناء معاملاتهم التجارية. شرع الموريسكيون في تغيير أسمائهم الإسبانية، لكن كثيرًا منهم احتفظ بلقبه العائلي الإسباني. بعض هذه الألقاب العائلية ظهر في وثائق تنتمي إلى القرن السابع عشر (جمعها غراندشامب) والثامن عشر (جمعها فرانثيسكو خيمينيث) والتاسع عشر (درسها القفصى وابن علي) والعشرين (درسها لاثام وزبيس).

قائمة الألقاب العائلية الإسبانية طويلة وتحتاج إلى دراسة. إن هذه الألقاب بها آثار موريسكية تزيد عن الألقاب الموجودة في المغرب، وذلك لأن الألقاب المغربية ربما كانت لمهاجرين إسبان اعتنقوا الإسلام.

وبالإضافة إلى الألقاب العائلية الإسبانية هناك عائلات لها ألقاب عربية وتعرف أنها من أصل أندلسي: عائلة بن عاشور (التي تنحدر من نسل رجل دين

قدم من المغرب) وعائلة الإخوة (التي تنحدر من نسل موريسكيين غرناطيين طُردوا في القرن الثامن عشر). كل هذه العائلات تفخر بأصلها الأندلسي، رغم أن عائلات كثيرة غيرت لقبها الإسباني للغريب واتخذت بدلاً منه لقباً عربياً.

هناك حكاية تونسية رواها بناءً لأستاذ في الجامعة توضح معنى الأصل الأندلسي واللقب العائلي بالنسبة للمنحدرين من أصل موريسكي:

لنا أندلسي.

هذا ما قاله لنا أبي،

عندما اجتمعنا حوله

وهو على فراش الموت

وقال لنا:

قبل ذلك كنا أثرياء،

لكننا فقنا ثروتنا.

لم يكن اسم عائلتنا «طاهر»،

هذا اللقب العربي الذي نحمله الآن.

كان اسم عائلتنا طرويل،

وهو اسم من الأندلس،

اسم طائر مهاجر

من قرطبة

عاصمة الأندلس

٢- استمرار أثر اللغة الإسبانية

كان جزء كبير من الموريسكيين الذين هاجروا إلى تونس لا يعرفون اللغة العربية. كان هؤلاء من أهل أراغون ووادي إيرو في قطلونيا، ففي تلك الأماكن اندثرت اللغة العربية، ومن أهل قشتالة حيث كان المذجنون لا يعرفون سوى الإسبانية. ولم يكن أهل غرناطة - الذين أعيد توزيعهم على مناطق إسبانية في القرن السادس عشر - يجيدون اللغة العربية. لدينا شواهد عديدة على الجهل باللغة العربية، حتى لغة الحديث في أوساط المهاجرين الموريسكيين عند وصولهم إلى تونس. وقد وصل الأمر إلى حد السماح بتعليمهم شعائر الإسلام باللغة الإسبانية. لم يطلب تعلم الشعائر الدينية باللغة الإسبانية لابد أن يكون قد تقدم به بعض الموريسكيين الذين كانوا يجيدون الإسبانية وكانوا يريدون أن يواصلوا الكتابة بها. لدينا مخطوطات تونسية باللغة الإسبانية، وقد درسها كل من أوليفر أسين وهارفي وغالميس دي فوينيس وإيبالنا وبينيا ولوبيث بارالت وبرنابي وفبرتينو رودريغيث وغيرهم^(*).

الموضوعات التي تتناولها هذه المخطوطات دينية وأخلاقية، رغم أن بعضها له شكل أدبي وشعري مثل مخطوطة إبراهيم الطيبلي التي درسها برنابي، أو تلك المقطوعة التي درسها غالميس دي فوينيس. يبدو أن إجادة الكتابة بالإسبانية لم تتجاوز حدود الجيل الأول من المهاجرين، فليست لدينا على الأقل أية مخطوطة حُررت باللغة الإسبانية بعد منتصف القرن السابع عشر. وقد كتب دبلوماسي انجليزي في الربع الأول من القرن الثامن عشر يقول إن هناك أندلسيين اثنين فقط بمقدورهما قراءة نصوص إسبانية عثر عليها في تستور. في ذلك التاريخ يعزى فرانثيسكو خيمينيث جهل الأندلسيين باللغة الإسبانية إلى إجراءات اتخذتها السلطات

(*) قمت شخصيا بإجراء دراسة موجزة عن إحدى المخطوطات الموريسكية المحررة في تونس انظر: د. جمال عبد الرحمن «ثقافة موريسكي: قراءة في المخطوطة رقم ٩٦٥٤ بمكتبة إسبانيا الوطنية» أعمال المؤتمر الحادي عشر للدراسات الموريسكية، تونس ٢٠٠٥. (المترجم)

التونسية حيث أغلقت المدارس الإسبانية، وأمرت بتعليم أطفال الموريسكيين اللغة العربية. لكن خيمينيث نفسه ترجم تصوصنا عن تاريخ تونس إلى اللغة الإسبانية بمساعدة الموريسكي محمد كورثال.

وخيمينيث شاهد كذلك - ومعه رحلة فرنسي - على أنه في بعض القرى التونسية كان الناس يرددون أغنيات بالإسبانية وأن كبار السن كانوا يتحدثون الإسبانية بطلاقة. وفي منتصف القرن الثامن عشر لم يعد هناك من يستعمل الإسبانية كلغة حديث.

في ذلك التاريخ كان الناس في تستور - وبالتحديد في قرية غريش العويد - يُسمون «القطالانيون» لأنهم كانوا يتحدثون اللغة القطالونية. ربما كان أولئك من أهل فالنسيا، لكن من المحتمل أن يكونوا قطالونيين ممن طردوا من وادي لبيرو.

ظلت هناك آثار كلمات إسبانية في اللغة العربية التي يتحدثها الناس في تونس بسبب الموريسكيين. وقد جمع هذه الألفاظ ودرسها كل من لاثام وتيسير وزبيس وميزي.

معظم هذه الكلمات خاصة بصناعة الطواقي الطليطيلية كالألفاظ يستخدمها أهل حرفة ماء، وكانت تُستخدم في أوساط الموريسكيين الذين كانوا يحتكرون هذه الصناعة.

وقد رأينا فيما سبق وجود أثر للغة الإسبانية في بعض أسماء العائلات التونسية.

عثرنا على أسماء ذات أثر إسباني واضح خاصة في مجال الأشغال اليدوية وبعض منتجات الزيتون. هناك بعض آثار للغات أوروبية في اللغة العربية المستخدمة في تونس، لكن أصلها ليس الإسبانية دائماً بل أصل آخر (فرنسي وإيطالي)، أو ربما دخلت هذه الألفاظ إلى تونس عن غير طريق الموريسكيين (مثل أسماء الألعاب).

بعض أسماء المأكولات موريسكية بكل تأكيد مثل أمعاء الخروف المحشوة. إن اسم «باناديتش» (مشتق من إيمبانادا أى رغيف محشو) مأخوذ من عادات صاحبت أيام الطرد؛ كان الموريسكيون يخفون حليهم داخل أرغفة حتى لا يراها من يقومون بترحيلهم فيستولون عليها.

أنشطة أندلسية تقليدية في تونس

هناك وثائق كثيرة تتعلق بالأنشطة التي مارسها الموريسكيون في وطنهم الجديد. كان الموريسكيون بالتأكيد أحد عناصر ازدهار تونس في الفترة العثمانية. كانت أعمالهم تشمل الجانب العسكري (إنشاءات، وقرصنة وجندية، ووصلت إلى إعداد كتاب عن المدافع) والجانب المدني. في بعض هذه الجوانب ترك الموريسكيون، أثرا إيجابيا عرفوه في وطنهم الأول.

كان هذا الجانب موضوعا لدراسات متميزة قام بها عبد الوهاب ولاثام ثم القفصى. يمكننا أن نشير إلى بعض جوانب أنشطة الموريسكيين، ولا يتسع المجال هنا للحديث عن أثر الأندلسيين على الاقتصاد والثقافة في تونس في القرن السابع عشر (اعتبارا من القرن الثامن عشر لم يكن للموريسكيين أثر خاص، بهم فقد اندمجوا تماما في الثقافة العربية العامة للمجتمع التونسي).

مهن الأندلسيين

تعددت الوظائف التي مارسها الأندلسيون على مدى القرون اعتبارا من هجرتهم الجماعية في القرن السابع عشر.

كان بعض الموريسكيين من كبار التجار، وبعضهم كان من أصحاب الأراضي الشاسعة، مثل مصطفى دى كارديناس شيخ الأندلسيين، أو عائلة صاحب

خزانة السلطان التونسي في أوائل القرن الثامن عشر. الوثائق المحفوظة تظهر فيها أسماء عائلات كبيرة من التجار، خاصة المشتغلين بصناعة الطواقي التي كانت تمثل أهم صادرات تونس حتى القرن التاسع عشر.

يبدو أن الموريسكيين قد اشتغلوا بكافة أنواع الحرف اليدوية. هذه الحرف لا تتعارض مع التجارة ولا مع الدراسة ولا مع تعليم شعائر الدين. وكان هناك موريسكيون كتّاب. القليل منهم وضع كتبه باللغة الإسبانية (الجيل الأول من المهاجرين)، وأكثرهم وضع مؤلفاته باللغة العربية (منذ جيل المطرودين وحتى الشاعر الحديث عبد الرازق كراباكا).

كان البناء - بكافة أشكاله - من بين الأنشطة التي اشتغل بها الموريسكيون، وقد تركوا في هذا المجال آثارًا ملحوظة. كان من بين المهاجرين الأوائل صنّاع خزف متميزون، لكن أولئك الصنّاع اشتغلوا فيما بعد بإنتاج أنواع خزف تونسية محلية في بعض أحياء مدينة تونس.

وكانت صناعة المنسوجات الراقية (خاصة الطواقي والحريز والمطرزات) من بين أنشطة الموريسكيين. ورغم أن هذه الصناعة يشتغل بها الرجال عادة، فإن الموريسكيات قد اشتغلن بها على ما يبدو. على الأقل هذه هي الحرفة الوحيدة التي توجد دلائل على اشتغال النساء بها.

من الواضح أن الأندلسيين قد تميزوا في مجال الزراعة، لكن عمل الموريسكيين في الأماكن القريبة من تونس العاصمة لم يقتصر على مجال الزراعة. هذا ما تؤكدته الدراسات الحديثة التي قام بها بن عاشور حول احتكار الصناعات الجلدية في القرن التاسع عشر. كان اليهود التونسيون هم الذين يمولون هذه الصناعة التي كانت تُمارس في المناطق التي يعيش فيها أندلسيون.

٢- الزراعة والرى والأشغال العامة

أسهم الموريسكيون فى التطور العمرانى الكبير الذى شهدته تونس خلال الفترة العثمانية. استفاد الموريسكيون من النماذج العمرانية الشرقية التى شجعها العثمانيون فى البلاد، لكنهم أسهموا بنشاطهم فى تلك النهضة العمرانية، كما قاموا بنفس الدور فى المناطق المغاربية الأخرى التى أقاموا بها.

ويشمل التطور أيضا الزراعة فى مناطق مستقلة عن المدن، مثل وادى متيجة Mitidja بالقرب من الجزائر التى كان الموريسكيون قد أقاموا فيها منذ الربع الثانى من القرن السادس عشر. وكانت المناطق الشاسعة التى استوطنتها الجاليات الموريسكية حول تونس تمد العاصمة بالأغذية المتنوعة وبالمنتجات اليدوية الأساسية لتصديرها، وقد درس عبدالحكيم القفصى موضوع الزيت التى كانت تنتجها قرية تبوربا Teburba.

درس القفصى أيضا قنوات الرى التى شقها الموريسكيون فى منطقة باتان لتزويد بعض أحياء تونس بالمياه، كما درس عملهم فى تلييد صوف الطواقي. نفس الشئ يقال عن زغوان حيث قام الموريسكيون بترميم قنوات مائية تنتمى إلى العصر الرومانى والعصر الإسلامى إبان القرون الوسطى.

ومن بين الأشغال العامة التى قام بها الموريسكيون فى المناطق الريفية يمكننا أن نذكر التحصينات العسكرية وتعبيد الطرق للعربات وإنشاء قناطر على نهر مجاردة وعلى أنهار أخرى تستخدم كطرق اتصال.

٣- آثار باقية

ترك الموريسكيون وأحفادهم آثارا معمارية تختلف درجات أهميتها. وقد قام كل من القفصى وزبيس بتصوير ودراسة هذه الآثار.

أهم هذه الآثار هي المساجد في الأحياء والقرى الأندلسية. وتبرز أهمية مساجد تستور. المسجد الكبير له منئذنة رائعة ومحراب ذو طابع باروكي ليس له مثيل في العالم (تم هدم محراب مسجد مجاز الباب مؤخراً)، والمساجد الصغيرة في تستور تشبه مساجد بنزرت، أما مساجد عاليه Alia وسليمان ففيها نقوش تنتمي إلى عصر وصول الموريسكيين إلى تونس.

الهوامش

- (١) H.H.Abdul Wahab: "Coup d'oeil general sur les apperts ethniques etrangers en Tunisie". *Revue Tunisienne*, Tunes. XXIV,1917. pp.305-316, les Cahiers de Tunisie. Tunes, XVIII. 64. 70. 1979, pp.149-169.
قُدمت الدراسة في المؤتمر الدولي للمستشرقين في الجزائر عام ١٩٠٥
- (٢) J.A.Latham "Towards a study of Andalusian Immigrations and its place in Tunisian History", *Les Cahiers de Tunisie*. Tunes, V. 1957, pp.203-252.
- (٣) M.de Epalza – R. Petit op.cit.
- (٤) Boughanmi-Gafsi- Hlioni – Epalza «Recherches sur les Morisques Andalous au Maghreb», *Revue d'Histore Maghrebine*. Tunes. pp. 13-14, 1979, pp.21-26.
- (٥) هناك دراسات عديدة جمعها د. التميمي. انظر: «الدولة العثمانية والقضية الموريسكية». زغوان ١٩٨٩. انظر كذلك بحثة في المؤتمر الدولي حول طرد الموريسكيين. أثاره في العالمين الإسلامي والمسيحي، تاراغونا، ديسمبر ١٩٩٠
- (٦) S.M.Zbiss-Gafsi-Boughanmi-Epalza: *Etudes sur la Merisques Andalous*. Tunes. 198?.
- (٧) انظر مقدمة هذا الكتاب. وانظر كذلك دراستنا:
«Congresos y publicaciones de historia en época otomana (Tunes).
Awraq, Madrid, IX,1988, pp.217-221

H.J. Kress “Elements Structuraux “andalous” dans la genese de la (٨)
geographie culturelle de la Tunisie”. Tunes. 145. 1980 pp.3-45.

والمقال ترجمة لدراسة نشرها المؤلف باللغة الألمانية عام ١٩٧٧.

الفصل الرابع

أوروبا والمشرق ودول أخرى

لم تقتصر هجرة الموريسكيين بعد عملية الطرد الكبرى في الفترة من ١٦٠٩-١٦١٤ على الدول المغاربية الثلاث الأقرب إلى إسبانيا (المغرب والجزائر وتونس). كانت هذه الدول الثلاث هي المكان الذي اختاره معظم المطرودين، إما لأسباب القرب الجغرافي، وإما لحفاوة الاستقبال هناك، وإما لرخص أسعار السفر إلى هناك، وإما لوجود مهاجرين من الأندلس رحلوا إلى هناك قبل ذلك. مع ذلك يجب أن نذكر دولاً أخرى بعيدة عن دول العالم الإسلامي ودولاً أوروبية غير خاضعة لإسبانيا (تحدثنا في مقدمة الكتاب عن الموريسكيين في دول أوروبية خاضعة للتاج الإسباني آنذاك وفي بلاد العالم الجديد). رغم أن عدد الموريسكيين في تلك البلاد كان قليلاً، ورغم أن الوثائق التي تتحدث عن ذلك قليلة جداً، فإن نزوح الموريسكيين إلى هناك يدل على أن قرار الطرد وما ترتب عليه من نتائج كانت له أبعاد دولية.

استقر الموريسكيون في بعض الدول بغرض الإقامة الدائمة، وكانت هذه الدول إسلامية مثل ليبيا والأناضول Antolia والمشرق. وبعض هذه الدول كانت عبارة عن محطات انتقال (فرنسا وإيطاليا وبلاد البلقان)، رغم أن بعض الموريسكيين قد استقروا هناك بشكل نهائي وذاًبوا في تلك المجتمعات. هناك موريسكيون كانوا رحالة تنقلوا بين بلاد مذكورة في وثائق، خاصة في البلاد المقدسة مثل مكة والمدينة لأداء فريضة الحج. ورغم أن الموريسكيين الذين

سافروا إلى هناك كانوا يعتزمون العودة إلى حيث مواطن عائلاتهم ومواطنيهم الأندلسيين إلا أنهم وجدوا فرصة للإقامة الدائمة في أماكن أخرى، خاصة في المراكز الدينية بالعالم الإسلامي، وكانت تلك المراكز مهيئة للتجمعات ولها اهتمامات تتجاوز الحدود المحلية.

أدى قرار الطرد إلى إحساس الموريسكيين والأندلسيين بصفة عامة بافتقار الوطن مما سهل عملية تنقلاتهم. كان العالم الإسلامي يهيء تنقل المسلمين بين بلاده نظراً لوحدة الثقافة بينها (من حيث اللغة والدين وأنماط الحياة) ونظراً لواجب الحج. وقد وجد كثير من الموريسكيين المطرودين من إسبانيا وهم أطفال - إزاء عدم رضاهم عن الأوضاع التي صادفوها - وجدوا في الانتقال، وفي أمل العثور على وضع أفضل، تعبيراً عن ذاتهم وعن مجتمعهم.

في تلك البلاد أيضاً يمكن أن نلاحظ بعض خصائص الهجرة الموريسكية التي وجدناها في بلاد المغرب.

بداية استوطن الموريسكيون في المدن وفي ضواحيها أو في المناطق ذات التأثير. من خصائص المدن الإسلامية استقبال الوافدين إليها بحفاوة وكونها مراكز جذب لكل من له مهنة كريمة إلى مناطق الإنتاج والتجارة والخدمات. كان العالم الإسلامي - خاصة الإمبراطورية العثمانية - به شبكة هائلة من المدن الكبيرة والمتوسطة والصغيرة: في البلقان والأناضول وفي بلاد الشرق الأوسط العربية وفي المغرب. وقد وجد الموريسكيون - مثل من سبقهم من الأندلسيين - في هذه المدن أماكن يسهل الاندماج فيها نظراً للمهن التي كانوا يمارسونها في إسبانيا ونظراً لتمكنهم من ممارسة شعائر الدين الإسلامي، وهكذا استوعبوا لغة وعادات موطنهم الجديد. لكن بعض الموريسكيين استوطنوا في أوروبا المسيحية واندمجوا مع سكان تلك البلاد نظراً للطبيعة المدنية لها ولكونها مستعدة لاستقبال مهاجرين.

هناك عامل كان في صالح الموريسكيين ألا وهو محافظتهم على هويتهم

الإسبانية وعلى طبيعتهم كمسلمين إسباناً ضحايا للاضطهاد الديني. إن بإمكاننا تتبع آثار كثير من أولئك الموريسكيين، لأنهم ظلوا يحملون ألقاباً أندلسية ولأنهم تعاطفوا مع الأندلسيين الآخرين في مناطق إسلامية أخرى.

من المحتمل أن نكتشف في المستقبل معلومات جديدة عن الموريسكيين في بلاد المنفى استناداً إلى دراسة وثائق محلية جديدة. هذه المعلومات التي قد تُكتشف لا يبدو أنها ستغير نظرتنا الحالية عن وضع توطين الموريسكيين في العالم القديم (أي في أوروبا وآسيا وإفريقيا)، لكنها ستكمل رسم صورة حياة ومأساة تلك الجماعة البشرية التي طُرِدَت من إسبانيا.

الموريسكيون والإمبراطورية العثمانية

قيل أن تدرس أثر الهجرة الموريسكية في كل بلد ذهبوا إليه بعد طردهم يجب أن تضع في اعتبارنا نظرة الموريسكيين إلى الإمبراطورية العثمانية كبلد مضيق. كان الإسبان خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر يدركون دور الأتراك كحماء للموريسكيين الذين كانوا يخشونهم ويتهمونهم على الدوام بأنهم جواسيس ضد إسبانيا. في تلك الفترة كان الأتراك، كنظام سياسي إسلامي، يمثلون «أمل الموريسكيين الكبير» كما يقول كارداياك. كان هذا النظام السياسي الإسلامي موجوداً في جميع أنحاء العالم المعروف تقريباً، وكان ذلك في صالح الموريسكيين بشكل أو بآخر.

علينا أن نتذكر أن نشأة الأتراك العثمانيين تعود إلى مرور قوات جنكيز خان بجزيرة الأناضول أو بآسيا الصغرى في أوائل القرن الثالث عشر. وقد وسع الأتراك مناطق نفوذهم على مدى القرن الرابع عشر، وبعد مرور قوات تيمور لنك ببلادهم في أوائل القرن الخامس عشر ظهوراً كقوة سياسية وحيدة في جزيرة الأناضول.

في عام ١٤٥٣ استولى العثمانيون على القسطنطينية، وكان ذلك علامة بارزة في تاريخ العالم، إذ شكّل بداية توسعهم العسكري والسياسي في بلاد البلقان وفي المشرق العربي (استولوا على مصر في عام ١٥١٧) ثم دخلوا في صراع مع الفرس. وفي بداية القرن السابع عشر تواجد العثمانيون في الجزائر وطرابلس كنتيجة لتحالف مع السلطات المحلية، واستطاعوا طرد الإسبان من تونس عام ١٥٧٣، ثم طردوا الحفصيين الذين كانوا من أنصار الإسبان.

يمكننا أن نميز مرحلتين أو مجالين في علاقة الأتراك بالموريسكيين:

- ١- الدعم العسكري والسياسي والديني قبل عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤.
 - ٢- الدعم السياسي والاقتصادي لتسهيل هجرتهم وإعادة توطينهم في المنفى.
- المجالات الرئيسية في العلاقة بين الأتراك والموريسكيين قد درسها كل من الأمريكي هيس والتونسي عبد الجليل التميمي، وهناك دراسات أخرى قام بها باحثون آخرون (عنان، ومونرو، وكارداياك، وإيبالثا، وكراسكو، وبن حفرى.. إلخ)

١- حماية العثمانيين للموريسكيين قبل الطرد

شكل العثمانيون أملاً كبيراً لمسلمي الأندلس بعد أن فتحوا القسطنطينية عام ١٤٥٣. كان الأثر الذي أحدثه ذلك الغزو عظيماً في جميع أنحاء أوروبا، وكان له أثر كذلك على مسلمي إسبانيا الخاضعين تحت الحكم المسيحي. قبل ذلك كان العثمانيون منحصرين في الأناضول والبلقان، وكانوا بالتالي بعيدين عن العالم العربي في الشرق، وهو العالم الذي كان يتصل به المدجنون وأهل غرناطة الأندلسيون. ومع ذلك فهناك نص يشير إلى أمل بعض مسلمي إسبانيا في أن ينقذهم «السلطان التركي» أو «أصدقائنا الأتراك» من اضطهاد المسيحيين، وكان ذلك في أوائل القرن الخامس عشر.

بالإضافة إلى صيت الأتراك كمحاربين فقد ذاع صيتهم الثقافي، وكان -

دون شك - نموذجًا للكتابة «بالأعجمية» لمسلمي الأندلس: كانوا هم أيضًا يتحدثون ويكتبون بلغة غير عربية بحروف عربية^(*).

في القرن السادس عشر اتخذ السلطان العثماني لقب «خليفة»، وهو لقب سياسي وينبغي لم يتخذه أحد منذ وفاة آخر خلفاء دولة العباسيين^(**) الذين استقروا في مصر - عام ١٥٤٣. وقد جعل الغزو العثماني لمصر عام ١٥١٧ اتخاذ هذا اللقب العباسي خاليًا من المضمون. كانت الامبراطورية العثمانية الفتية تسعى إلى توحيد العالم الإسلامي سياسيًا، وهكذا كانت تمثل المعنى التقليدي لكلمة «خليفة»: الميراث السياسي والديني للنبي محمد.

بعد غزو غرناطة عام ١٤٩٢ توجه مسلمو إسبانيا إلى عدة ملوك مسلمين يطلبون منهم العون. ولا تسجل الوثائق إلا الرسائل التي بعثوا بها إلى سلطان مصر في بابليون بالقاهرة وإلى السلطان العثماني بليزید. لم يكن بمقدور أي منهما في ذلك الوقت التصدي للتوسع الإسباني على حساب مسلمي الغرب. اكتفوا بالتهديد بمعاملة المسيحيين في بلادهم بنفس القمع الذي يعامل به الملوك الإسبان رعاياهم المسلمين خاصة أهل غرناطة. وقد هدد السلطان سليم الأول فاتح مصر وهو على فراش المرض (مات عام ١٥٢٠) بهدم جميع الكنائس وإجبار جميع رعاياه المسيحيين على اعتناق الإسلام كرد فعل على سياسة الملوك الإسبان مع مسلمي إسبانيا والمغرب التي علم بها من خلال وفد جزائري. لم ينفذ السلطان سليم تهديده بعد أن نصحه الفقهاء بعدم التنفيذ، لكن ذلك كان بداية لتدخل العثمانيين في قضية الموريسكيين.

على مدى القرن السادس عشر كانت الحكومة العثمانية في إسطنبول على دراية بتطورات القضية الموريسكية، خاصة من خلال حكومتها المحلية في

(*) لا يجب أن نظن أن الأتراك هم أصل الكتابة بالألفبائية أي بحروف عربية ولغة أجنبية، ذلك أن هناك

نصوصًا كتبت بالفارسية أسبق من اللغة التركية. (المترجم)

(**) هل يقصد الفاطميين؟. (المترجم)

الجزائر. هناك وثائق خاصة بالعلاقة بين الموريسكيين والأتراك بمناسبة أحداث سياسية كبرى: هزيمة قوات كارلوس الخامس أمام الجزائر عام ١٥٤١، وحرب البشرات بغرناطة عام ١٥٧٠، وقد ساعد الأتراك المسلمين كما تفيد الدراسة الموثقة التي أعدتها ليلي صباغ.

لا يجب أن ننسى أن الموريسكيين كانوا بمثابة قطعة في اللعبة المتشابكة التي واجهت فيها تركيا إسبانيا في البحر المتوسط، خاصة في المغرب وفي البلقان التي كان الملوك الإسبان يواجهون فيها الأتراك. وبالرغم من قلة الوثائق فإننا يمكن أن نفترض وجود موريسكيين كمستشارين وكعسكريين في خدمة القوات البرية والبحرية العثمانية.

من ناحية أخرى كانت إسطنبول مركز جذب لكثير من الموريسكيين الذين كانوا يهربون من إسبانيا. كانت هناك طرق معروفة: عبور فرنسا وإيطاليا ثم الإبحار من فينيسيا، وقد درست لوبيث بارالت هذه الطرق مؤخراً. وكان هناك طريق بحري من مارسيليا حسب شهادة البعض قبل الطرد. يؤكد خواكين إنريكيث وجود علاقة بين الميناء الفرنسي وإسطنبول. وفي الحوار التاسع من كتاب «رحلة إلى تركيا» هناك حديث عن «موريسكيين من أراغون وفالنسيا» يعيشون في إسطنبول في نهاية القرن السادس عشر، وكان الموريسكي التونسي أحمد الحنفى قد هرب من إسبانيا وهو شاب قبل الطرد وعبر سراييفو ودرس في بورصة Bursa على ساحل بحر إيجه وتولى وظائف عامة في إسطنبول. وعندما طردت عائلته من إسبانيا واستقرت في تونس استقر هو أيضاً هناك وعمل كمدرس ومحام. وقد دعى أحمد الحنفى لتولى منصب قضائي في إسطنبول، لكنه رفض المنصب وفضل البقاء مع أسرته في تونس التي مات بها. إن أحمد الحنفى نموذج لحياة الموريسكي داخل الإمبراطورية العثمانية.

٢- العثمانيون واحتفاؤهم بالموريسكيين المطرودين

أدت قرارات الطرد إلى اتخاذ السلطات العثمانية لسلسلة من الإجراءات. تسجل الوثائق كثيرًا من هذه الإجراءات، لكن بإمكاننا العثور على المزيد من المعلومات من الوثائق التي تحتفظ بها الحكومة التركية والتي لم تُدرس بشكل كافٍ.

وقد نشر التميمي عدة رسائل بعث بها السلطان العثماني إلى عدة ملوك أوروبيين يتدخل فيها لصالح الموريسكيين: رسائل إلى جاكوب الأول ملك بريطانيا وأيرلندا وإسكتلندا (١٦٠٣-١٦٢٥) يعرض عليه التحالف مع إنريكي الرابع ملك فرنسا من أجل الموريسكيين، وإلى ماريا دي ميديثيس الوصية على عرش فرنسا يطلب فيها تسهيل مرور الموريسكيين المطرودين عبر فرنسا، وإلى دوق فينيسيا يطلب منه توفير سفن تحمل الموريسكيين إلى الأراضي العثمانية. وفي عام ١٦١٣ وردت رُسُل القائد العثماني جليل باشا إلى المغرب لكي يتولى موضوع الموريسكيين.

وقد التقى الوفد الموريسكي برئاسة كل من علي وسليمان ومحمد العباس الحنفي في بلغراد بالوزير مراد باشا وأخبره بطرد الموريسكيين وناقش معه طريقة إعداد عبور الموريسكيين من فرنسا، كما يوضح عدة مؤرخين من بلاد المغرب العربي.

لم تكن السلطات العثمانية أقل نشاطًا فيما يتعلق بتسهيلات استقبال الموريسكيين المطرودين. تقول الوثائق التي درسها التميمي إن الأوامر صدرت إلى الولايات العثمانية المختلفة لتوفير أماكن إقامة ومنح أراضي للأندلسيين. هذه الوثائق توضح وجود مشروع سياسي بعيد النظر لتوطين الموريسكيين في عدة أماكن بالإمبراطورية العثمانية. هناك وثائق خاصة بأماكن الإقامة في تونس وفي آدنة Adana (على ساحل خليج انطاكية) وفي طرابلس بشمال لبنان، بنفس نمط المدينة - البستان - الحقل الذي نجده في الجزائر وفي طرابلس وفي درنا Derna وفي تونس وضواحيها (في دائرة نصف قطرها ثمانون كيلومترًا).

من الغريب أن قرارات الطرد تحدد الأراضي الشرقية البعيدة التابعة للسلطان التركي كمقر لإقامة الموريسكيين المطرودين، وتستثنى أراضي المغرب القريبة من إسبانيا باعتبار أن إقامة الموريسكيين فيها تُشكل خطراً على إسبانيا. ومن المعلوم أن خطة الحكومة الإسبانية لم تنفذ بالشكل الذي تم التخطيط له.

ورغم أن الوثائق لا تسجل إقامة الموريسكيين إلا في عدد قليل من دول الشرق والبلقان والأناضول في الإمبراطورية العثمانية وأراضي المغرب فإن نشاط الحكومة التركية المتعدد لصالح الموريسكيين يشمل اتجاثراً والمغرب كتنظيم عالمي إسلامي مؤيد للموريسكيين المطرودين.

٣- أماكن إقامة في البلقان وإسطنبول والأناضول

الوثائق التي نتحدث عن إقامة الموريسكيين في البلقان والأناضول تادرة. ننتظر اكتشاف وثائق جديدة، ونذكر الآن أن الوثائق تتحدث عن إقامة بعض الموريسكيين في هذه البلاد الإسلامية بعد طردهم من إسبانيا.

رأينا كيف أن الموريسكي أحمد الحنفى أمضى فترة من شبابه في مدينة سراييفو عاصمة البوسنة والهرسك حالياً في يوغسلافيا. هناك حديث أيضاً عن إقامة موريسكيين في سالونيك عاصمة مقدونيا حالياً وهي ميناء هام على بحر إيجه: كانوا تجاراً لهم علاقات تجارية مع أندلسيين آخرين في تونس ويبدون اهتماماً بكتب بالإسبانية تُسخ هناك. يذكر فونسيكا أن حوالي خمسمائة موريسكي من أراغون كانوا يقيمون في سالونيك.

كان هناك موريسكيون في إسطنبول قبل عملية الطرد. استطاع الموريسكيون الأثرياء أن يصلوا إلى عاصمة الدولة العثمانية عبر ميناء سان خوان دي لوث أو عبر مرسيليا: نتحدث هنا عن عائلات فراتيسكو توليدانوا (من مدريد) وعن عائلة بيخارانو، وعن عائلة لاسارتي (من غوادالاخارا) ... إلخ.

يبدو أن الجالية الموريسكية في العاصمة التركية وضواحيها كانت كبيرة: خمسمائة أراغونى وستمائة فالنسى كما يذكر فونسيكا. نتحدث الوثائق أيضا عن تجار وأندلسيين آخرين مهتمين بكتب إسلامية وقصص دينية محررة بالإسبانية، وقد كتب إليهم الحاجرى بيخارانو رسالة من باريس. وهناك «أشراف» من الأندلس كما يذكر أندلسى من تونس عندما يتحدث عن تواجد أهل البيت النبوى فى جميع أنحاء العالم الإسلامى.

ويذكر الدبلوماسيون الفرنسيون والهولنديون والفينيقيون تقارير منفصلة عن الموريسكيين فى إسطنبول. يقولون إن الأندلسيين كانوا يشكلون جالية كبيرة ومؤثرة فى المدينة. وتتحدث أهم التقارير عن أعمال الموريسكيين ضد الكنائس المسيحية فى العاصمة ومحاولة إضرام النار فيها، خاصة كنائس الدومينكان، وتحويلها إلى مساجد. وفى النهاية مُنح الموريسكيون مسجداً فى حى غالاتا على بحر البسفور.

وهناك روايات إسبانية مثل رواية موريسكى من مدريد لاجىء فى الجزائر يُدعى أنطونيو دى أوكانيا عام ١٦١٨ يتحدث فيها عن موريسكيين من إسطنبول عادوا إلى إسبانيا لاستعادة ثرواتهم التى أخفوها، أو أعدموا فى العاصمة التركية لأنهم أعلنوا أنهم مسيحيون^(*).

يبدو أن اندماج التجار والحرفيين الموريسكيين بين سكان العاصمة التركية كان ميسوراً. وقد درس مانتران بدقة العلاقة بين الوظائف والأقليات، وذكر الأندلسيين كأقلية لها وزنها الخاص فى صناعة الخزف وفى تجارة إسطنبول الخارجية. وقد لجأ التاجر الموريسكى وشيخ الأندلسيين فى تونس وطرابلس مصطفى دى كارديناس إلى إسطنبول عندما غضب عليه باى تونس (بعد ذلك

(*) لا يمكننا أن نصق روايات المؤرخين الإسبان عن موريسكيين مسيحيين، لأن السبب فى طرد الموريسكيين من إسبانيا كان تمسكهم بالإسلام. (المترجم)

سافر إلى مصر واستقر به المقام في غابة بالجزائر). إن هذا دليل آخر على قدرة كثير من الموريسكيين على التنقل بين أنحاء الإمبراطورية العثمانية.

في داخل شبه جزيرة الأناضول أو آسيا الصغرى - مهد آل عثمان - ليست لدينا حالياً إلا الوثيقة الخاصة بمرور أحمد الختفي عبر بورصة وهي العاصمة القديمة للسلطين الأتراك حتى القرن الخامس عشر، وكانت مركزاً حضارياً ودراسياً. ربما وصل موريسكيون آخرون إلى تلك القصور (في المساجد والمدارس) في بورصة للتعليم بدراسات تمكنهم من تولى وظائف في التدريس وفي الإدارة.

هناك وثيقة أو فرمان درسه التميمي يتحدث عن إقامة جالية موريسكية في منطقة أدنة Adana جنوب شرقي الأناضول على ساحل خليج الإسكندرونة. إنها منطقة سهلية على سفح سلسلة جبال تاوروس. ورغم أن هذه المنطقة جزء من الجمهورية التركية إلا أنها مرتبطة بالمنطقة العربية في سوريا الكبرى أو الشام مثل طرابلس الشام بلبنان التي كانت موطناً للموريسكيين أيضاً كما تذكر نفس الوثيقة. ربما كان المكانان يشكلان مركزى إقامة الموريسكيين في الشام اللذين يتحدث عنهما المقرئ التلمساني في كتابه عن المهاجرين الأندلسيين.

٤- الموريسكيون في سوريا ومصر

تحتل الشام أو سوريا الكبرى مساحة واسعة من الوطن العربي تشمل حالياً سوريا والأردن ولبنان وفلسطين وإسرائيل وتركيا. يشير المقرئ إلى كل هذه المنطقة كأماكن استوطنت فيها مجموعات موريسكية. إن ذكر كل من أدنة Adana وطرابلس في وثيقة للحكومة العثمانية يؤكد ما يذكره مؤرخ معاصر لعملية الطرد. وهناك حديث - يجب أن ندعمه بمزيد من الوثائق - عن توطين الموريسكيين في الشام لنشر نظامهم في رى الأراضي الزراعية.

من المعلوم الحديث عن مرور الأندلسيين واستيطانهم في مدن كانت تعتبر مراكز للمعرفة وذات أهمية دينية مثل القدس، وقد خصص كل من المنجد وبوزيت دراسات لتلك الجاليات الأندلسية توضح أن مسلمي العصور الوسطى كانوا كثيرى التنقل في أنحاء العالم العربى وأن المنطقة العربية كانت مركز جذب للأندلسيين.

هناك عدد أكبر من الوثائق عن وجود الأندلسيين والموريسكيين في مصر، خاصة بعد أبحاث عبد الرحيم عبد الرحمن في سجلات المحاكم الشرعية في مصر. كانت الإسكندرية والقاهرة مراكز تجارية وحضارية مهمة. وكانت مصر أيضا ممرا ضروريا للمسلمين القادمين من المغرب والأندلس لأداء فريضة الحج. إن الموريسكى الحاجرى بيخارانو في رحلة الحج إلى مكة من المغرب قد مر بمصر، وفي عودته التقى بمفكرين مصريين وكتب بعضا من مؤلفاته في مصر قبل أن يعود إلى تونس، وقد أرسل من تونس نصوصا جديدة إلى أصدقائه.

إن نص المقرئ - الذى وضع كتابه في مصر - يشير إلى استيطان مجموعات من الموريسكيين المطرودين في مصر. ويذكر المؤرخ البرزانى كذلك، بشكل غير مباشر، الأثر الذى أحدثه وصول «مدجنى» الأندلسى إلى مصر. وهناك مؤرخ أندلسى من تونس يذكر القاهرة والإسكندرية كمدينتين استوطن فيهما «الأشراف» أى أهل البيت النبوى بعد قدومهم من الأندلس.

ورغم أن عنان يأسف لضياع أثر الأندلسيين في المجتمع المصرى فإنه من المحتمل أن تضيف دراسة الوثائق الجديدة مزيدا من الضوء على اندماج الموريسكيين المطرودين - ومن سبقهم من الأندلسيين - في المجتمع المصرى المتشابك إبان السيطرة العثمانية.

إن الوثائق لا تتحدث فقط عن استيطان الأندلسيين في المدن فقط في مصر، فهناك حديث عن وجود موريسكيين في واحة سيوة في الصحراء على الحدود مع ليبيا.

٥- موريسكيون في ليبيا

تشغل أراضي ليبيا الحالية ما كان يُعرف باسم ولاية طرابلس الغرب. وقد استقبلت طرابلس وضواحيها عدداً من الموريسكيين، وينسب الشعب إلى الموريسكيين المهاجرين إدخال الموسيقى الأندلسية إلى جبال جنوب العاصمة، وهو مكان أهل بالسكان ويحمي العاصمة من رياح الصحراء إلى حد ما.

وتنسب الحكايات الشعبية أيضاً إلى بعض العائلات الأندلسية التي استوطنت درنه - على الحدود مع مصر - تشييد مسجد رائع له ٢٤ قبة.

في الحقيقة ليس لدينا من الوثائق إلا نص فرنسي يتحدث عن قسيس فرنسي كان عبداً لموريسكي من ضواحي طرابلس، وكان الموريسكي يعامل العبد معاملة طيبة وعرض عليه أن يزوجه ابنته إذا أسلم وحكى له عن أصله الإسباني.

يبدو أن موريسكي ليبيا كانوا تابعين لشيخ الأندلسيين في تونس. هذا ما نفهمه من نشاط مصطفى كارديناس الذي دافع عن مصالح أندلسي من طرابلس في تونس. إلا إذا كان ذلك بسبب عدم وجود قنصلية فرنسية في تونس.

وليس من الواضح كذلك الحديث عن عائلات فرنسية وصلت إلى طرابلس في منتصف القرن السابع عشر لكي تعتق الإسلام. يظن توربيت ديلوف أن تلك العائلات كانت موريسكية وأقامت في فرنسا بعد طردها من إسبانيا ثم قررت الرحيل والعيش في بلد إسلامي.

٦- موريسكيون في الجزيرة العربية

ليست لدينا وثائق حتى الآن عن موريسكيين استوطنوا في العراق، وهي منطقة كانت خاضعة للسيطرة العثمانية، وكانت تشمل مدناً مهمة مثل بغداد والبصرة وغيرهما، وكان كثير من الأندلسيين قد سافروا إلى هناك خلال القرون التي سبقت طرد الموريسكيين.

لكن من المؤكد - وإن كان بصورة غير مباشرة - أن كثيرًا من الموريسكيين قد ذهبوا إلى المدينة ومكة لأداء فريضة الحج. وبالفعل فإن موريسكيين كثيرين مقيمين في بلاد إسلامية - خاصة تونس - كانوا يحملون لقب «حاج» وهو ما يدل على أنهم أدوا فريضة الحج. الموريسكيون الذين تذكرهم الوثائق هم تجار بصفة عامة وعندهم ما يمكنهم من تحمل تكاليف الرحلة. لكن ذلك لا ينفي أن موريسكيين آخرين أثرياء قد أدوا فريضة الحج، فمن المعلوم أن عدم التمكن من أداء فريضة الحج كان أحد مشاكل الموريسكيين في إسبانيا.

هناك وثائق أيضًا تتحدث عن بحارة موريسكيين في عُمان وفي المحيط الهندي وفي جنوب شرق شبه الجزيرة العربية. كان هؤلاء البحارة الموريسكيون على صلة بالبحارة البرتغاليين في سواحل شبه الجزيرة العربية وفي الهند. ليس من الصعب أن نتخيل أن الموريسكيين كانوا يواصلون في بحار أخرى نشاطهم التجاري والنهب الذي مارسه المسلمون والمسيحيون على السواء في البحر المتوسط.

موريسكيون في فرنسا وإيطاليا وإفريقيا الجنوبية والهند

استوطن بعض الموريسكيون في أراضٍ خارج الإمبراطورية العثمانية الواسعة - وإن لم يبتعدوا عن تأثيرها السياسي - في بلاد أوروبية وآسيوية وإفريقية. كانوا مجرد عائلات صغيرة وكان وصولهم إلى هناك نتيجة لتنقلات كثيرة أو لأسباب شخصية.

كان الوجود الموريسكي في فرنسا وإيطاليا يعزى إلى كون هذين البلدين ممرا إجباريًا لهم في مرحلة الطرد الأولى. وقد رأينا كيف أن القرارات التي اتخذتها السلطات الإسبانية كانت تضمن معاملة أفضل للموريسكيين إن هم توجهوا إلى بلاد مسيحية، وكان الموريسكيون يطلبون ذلك حتى يتمكنوا من اصطحاب أبنائهم الصغار معهم. من المحتمل أن الموريسكيين كانوا يطلبون الهجرة إلى بلاد

مسيحية لكي يمارسوا شعائر الدين المسيحي ويتجنبوا السفر إلى بلاد إسلامية بعد
ر صورتها لهم الدعاية الإسبانية في أسوأ صورة^(*).

لا يمكن أن نستبعد وجود موريسكيين مطرودين وأحفادهم في دول أوروبية
وآسيوية وإفريقية أخرى، ففي أوروبا هناك - على الأقل - وثائق تتحدث عن
وجود الحاجري بيخارانو في هولندا على رأس وفد مغربي يسعى للدفاع عن
مصالح بعض الموريسكيين. إن الحاجري نفسه يذكر أنه كانت له حوارات مع
متقنين مسيحيين وأنه - طوال رحلته - كان على اتصال بجاليات موريسكية في
المنفى. إن النص الأدبي الخاص بالموريسكي ريكوتي الذي يعود إلى إسبانيا مع
مجموعة من حجاج ألمان والذي يتحدث فيه عن الحرية الدينية في المانيا، هذا
النص يبدو أنه من وحي خيال ثيربانتيس، لكن من المحتمل أن يكون له أساس
حقيقي.

من المفترض أن يكون الموريسكيون قد تواجدوا في بلاد أخرى متاخمة
للعالم الإسلامي في آسيا وفي إفريقيا.

١ - الموريسكيون في فرنسا

موضوع الموريسكيين في فرنسا له جانبان: ١ - عبور جموع غفيرة من
الموريسكيين فرنسا في لحظة طردهم من إسبانيا. ٢ - استقرار بعض العائلات
الموريسكية بشكل نهائي في فرنسا بعد رحيل غالبية المنفيين إلى بلاد إسلامية
(خاصة تونس والجزائر وسالونيك وإسطنبول).

إن استمرار هجرة أفراد موريسكيين من إسبانيا إلى دول إسلامية عبر

(*) نيس بوسعنا سوى أن نقول هنا ما قلناه في مرات عديدة سابقة: لم تكن المشكلة بين الموريسكيين
والسلطات المسيحية سوى رغبتهم في المحافظة على الدين الإسلامي، ولو كانوا يريدون اتباع المسيحية
نما كان عليهم أن يهاجروا من إسبانيا. هل من المتخيل أن يذهب الموريسكيون إلى إيطاليا وفرنسا لكي
يمارسوا المسيحية التي رفضوا اعتناقها في إسبانيا؟ ثم هل يُعقل ذلك إذا وضعنا في الاعتبار أن إقامة
الموريسكيين في هذه البلاد تجبرهم على تعلم لغة جديدة؟. (المترجم)

مرسيليا هو أمر تدعمه الوثائق على مدى القرن السادس عشر. في أوائل القرن السابع عشر، وعلى ضوء التهديد بطرد الموريسكيين بشكل جماعي، سبقت بعض العائلات الموريسكية الأحداث ونظمت هجرة إلى فرنسا. كانت تلك العائلات من طبقة الأثرياء، مثل عائلة كومبانييرو الأراغونية. يمكننا أن نفترض أن بعض الأثرياء الذين استقروا في بلاد المغرب مثل مصطفى دي كارديناس قد حملوا معهم ثروات ضخمة إلى بلاد المنفى الإسلامية. في مارسيليا كان الموريسكي خيرونيمو إنريكيث أو ريكيس «مدعيا عاما للموريسكيين الذين قدموا إلى مملكة فرنسا» كما تذكر وثيقة فرنسية لعام ١٦١١، لكن خيرونيمو كان له نشاط أيضا خلال السنوات التي سبقت قرار الطرد. كان يتفاوض بالتأكيد لصالح مواطنيه من التجار الأثرياء الذين تعرضوا لمشاكل في فرنسا.

ولكى يقوم الموريسكيون بالهجرة كان أمامهم طريقان:

١- الطريق البري والذي نتحدث عنه الوثائق باستفاضة، ويمر من جنوب فرنسا وشمال إيطاليا، ثم الإبحار من فينيسيا إلى إسطنبول والجزء الشرقي من الإمبراطورية العثمانية.

٢- الطريق البحري، وكان يبدأ من ميناء مارسيليا أو موانئ أخرى في جنوب فرنسا ليصل إلى الجزائر وتونس وموانئ مغربية أخرى.

كان الطريقان معروفين جيدا، وهذا ما يفسر أن جموع الموريسكيين المطرودين قد استخدمتهما على نطاق واسع. إن تدخل السلطان العثماني لدى سلطات فرنسا وفينيسيا كان يعود إلى مشاكل خاصة ترتبت على سفر عدد هائل من الموريسكيين.

وقد درس كل من لابر ولويي كاردايك باستفاضة كل المشاكل التي سببها للموريسكيين وللفرنسيين على السواء مرور المطرودين بجنوب فرنسا. يمكن تلخيص تلك المشاكل في النقاط التالية:

- سوابق سياسية لتحالف الموريسكيين (خاصة أهل أراغون) والسلطات الفرنسية (خاصة من البروتستانت في نافارا) ضد السلطات الإسبانية.
 - تأييد ملك نافارا إنريكي الرابع (الذي تحول إلى ملك فرنسا) لهجرة الموريسكيين واستقرارهم في فرنسا.
 - تغير السياسة الفرنسية تجاه الموريسكيين حيث صعبت عملية إقامتهم في فرنسا ونظمت رحيلهم إلى بلاد إسلامية.
 - الطريق الذي سلكه الموريسكيون التابعون لمملكة قشتالة انطلاقاً من إقليم الباسك وحتى إبحارهم من موانئ المحيط الأطلنطي أو ساحل البحر المتوسط بعد عبورهم أراضي جنوب فرنسا.
 - قضايا ونزاعات تورط فيها رجال سلطة وبحارة فرنسيون من جرّاء سلب ونهب ممتلكات الموريسكيين.
 - مشاكل صحية عامة ورفض شعبي فرنسي للموريسكيين ونفقات عامة ترتبت على عبور الموريسكيين.
- في النهاية أبحرت الغالبية العظمى من الموريسكيين، إما عن طريق موانئ إقليم الباسك على المحيط الأطلنطي (سان خوان دي لوث) أو عبر موانئ البحر المتوسط (أغدي Agde ومرسيليا). كان هناك حرص على ألا تبقى أية عائلة موريسكية في فرنسا: اعتباراً من عام ١٦١١ لم تسمح السلطات الفرنسية برسو أية سفينة تحمل موريسكيين مطرودين من إسبانيا، وتم ترحيل الموريسكيين الذين وُجدوا في فرنسا مثل الموريسكيين السبعين الذين كانوا في أويور Llioure^(٥).
- لكن بعض المؤرخين يتحدثون عن موريسكيين استقروا بشكل نهائي في عدة مدن بإقليم بروفنسا حيث عملوا في مهنم مثل تربية دود القز أو النسيج أو المهن الأخرى التي كانوا يمارسونها في إسبانيا (هونوري باوتش).

وبالفعل رحل عدد من الموريسكيين من فرنسا إلى تونس عام ١٦٣٠ أى بعد عشرين عامًا على قرار الطرد: أرناود (من بوفورن) صانع الخزف ألفونسو دى لونا (من طولون)، بيير كوسكوبا (من لاغيرد) وغيرهم، استقلوا سفينة فرنسية هاجمها بحارة موريسكيون فى سلا^(*).

لذلك نجد أن هناك دراسات جديدة حول الموريسكيين الذين استقروا فى الأراضى الفرنسية. لدينا معلومات جديدة عن منطقة بروفنسا (مرسيليا) وعن أكيتانيا (بورديوس). هناك وثيقة مهمة من عام ١٦٦٨ درسها توربيت ديلوف تتحدث عن عائلات موريسكية استقرت فى فرنسا (فى غويننا ونورمانديا) واندمجت وسط السكان ثم رحلت إلى بلاد المغرب (الجزائر وتونس وطرابلس) مع نسائهما وأطفالهما نوى الأصل الفرنسى لا الإسبانى. لابد أنهم كانوا أحفاد لموريسكيين استطاعوا التهرب من عملية طردهم من فرنسا، ربما لأنهم انعزلوا عن جموع المهاجرين. نأمل أن تفتح الأبحاث الجديدة لفنسننت وتلاميذه آفاقًا جديدة للتعرف على إقامة الموريسكيين فى فرنسا.

٢- موريسكيون فى إيطاليا

لم تكن إيطاليا فى القرن السادس عشر تتمتع بالوحدة السياسية التى عرفتها فى القرنين التاسع عشر والعشرين، بل كانت مكونة من أراضٍ شديدة الاختلاف من الناحية السياسية، فقد كانت هذه الأراضى خاضعة للتاج الإشبانى (نابولى وميلانيسادو وجزر صقلية ومالطة وسردينيا) والولايات البابوية ودوقية توسكانا وجمهورية فينيسيا وجينوفا وغيرها.

لذلك فإن مرور الموريسكيين بهذه الأراضى واستقرارهم المؤقت فيها ستكون له أشكال مختلفة. إن ندرة الوثائق المتوافرة لدينا عن المنفيين الموريسكيين فى إيطاليا تجعل رؤيتنا للموضوع ناقصة، وكان من شأن الرؤية الشاملة لقضية

(*) ربما لم يتعرف موريسكيو سلا على إخوانهم القادمين من فرنسا فهاجموهم بطريق الخطأ. (المترجم)

الموريسكيين في إيطاليا أن تكمل رؤيتنا لهجرة الموريسكيين إلى دول أخرى، خاصة فرنسا.

كانت علاقة الموريسكيين بإيطاليا لها وجهان مختلفان:

- ١- كانت إيطاليا ممرا لبعض الموريسكيين في طريقهم إلى بلاد المنفى.
- ٢- كانت مركزا لعلاقات متوسطة متعددة في العقود التي تلت قرار الطرد، وكان الموريسكيون يفتون إليها قادمين من دول إسلامية استقروا فيها بشكل نهائي.

أشار الباحثون إلى الطريق البري الذي سلكه الموريسكيون من إسبانيا إلى القسطنطينية بعد إبحارهم من فينيسيا حتى قبل عملية الطرد ١٦٠٩-١٦١٤. كان الموريسكيون يعبرون فرنسا وشمال إيطاليا على أنهم حجاج مسيحيون «قولوا إنكم ذاهبون إلى لوريتو» حيث كنيسة مريم العذراء بالقرب من ساحل الأدرياتيكي. وكانوا يستقلون السفن من فينيسيا. في عام ١٦٠٨ أبحرت أربع عائلات موريسكية خلسة من أليكانتي ووصلت إلى فينيسيا ومنها إلى القسطنطينية. كان الكثيرون يفضلون الطريق البري، نظرا لخطورة الطريق البحري أو نظرا لعدم استطاعتهم دفع تكاليف السفر بحرا، كما يرد ذلك في رسالة بعث بها السلطان العثماني أحمد الأول إلى دوق فينيسيا عام ١٦١٤.

كانت فينيسيا (على البحر الأدرياتيكي) وجينوفا وليورنا (ليفورنو) وسيفيتافيتشي في نطاق ليغوريا هي الموانئ الأولى التي قصدها الموريسكيون الراغبون في السفر إلى الأراضي المسيحية التي سيتوجهون منها إلى القسطنطينية. وفي أواخر عام ١٦١٠ كان نائب الملك في فالنسيا يفخر بأنه رحل ٣٨٨ موريسكيا إلى جينوفا، وكان ١٣٤ موريسكيا من إشبيلية قد سبقوهم إلى هناك في شهر فبراير من نفس العام.

لكن في نهاية عام ١٦١٠ بدأت الموانئ المسيحية على البحر المتوسط في

وضع العراقيين أمام استقبال الموريسكيين؛ فقد أبحرت سفينة فرنسية من قádiz وعلى متنها ١١٣ موريسكيًا متوجهين إلى ليورنا، لكن السفينة رست في سالو برينيا بحجة أنه لا أحد في فرنسا ولا في جينوفا ولا في ليورنا يريد استقبالهم، وعندما كانوا يقتربون من الميناء كانوا يُعدونهم بطلقات المدافع.

وفي منتصف عام ١٦١١ كان من المعلوم أن الموريسكيين - وإن قالوا إنهم ذاهبون إلى إيطاليا - كانوا يتوجهون مباشرة إلى شمال إفريقيا حيث نزل المغرب الإسلامي. هذا بالضبط ما حدث تقريبًا مع موريسكيين من قَطالونيا أرسلوا في سفينة فرنسية أبحرت من برشلونة متوجهة إلى ليورنا في عام ١٦١١، ومع موريسكيين من مرسية مقيمين في مايوركا كانوا متوجهين إلى إيطاليا في إبريل وأغسطس من عام ١٦١٤. وقد توجه ٤٨٠ موريسكيًا إلى إيطاليا في يونيو عام ١٦١١ بعد أن كانوا قد وصلوا إلى المغرب، لكنهم غادروها إلى طنجة وكانت تحت السيادة البرتغالية، إزاء الاستقبال السيئ الذي وجدوه في المغرب.

هناك حالة خاصة لاستقبال الموريسكيين في إيطاليا، فقد أحسن كوسيمو دي ميديشيس دوق توسكانا استقبالهم في البداية بهدف تشغيلهم في تحسين زراعة أراضيهم، خاصة المناطق الساحلية. كان ميناءه في ليورنا على البحر المتوسط تجاريًا، وقد شهد الميناء وصول ثلاثة آلاف عائلة موريسكية، لكن الموريسكيين لم يرغبوا في العمل في الزراعة تحت هذه الظروف متعللين بأنهم ليسوا فلاحين وإنما يعملون بالتجارة. أبحروا من جديد وتوجهوا إلى الجزائر.

عادت فكرة تكوين مجتمعات زراعية من الموريسكيين المطرودين إلى الظهور في إيطاليا بعد ذلك بعدة سنوات، في عام ١٦١٩ عندما قدم قسيس - كان يرغب في تنصير موريسكيي الجزائر «الذين كانوا مسيحيين في أعماقهم» - مشروعًا يقضي بتوطين الموريسكيين في أبوليا Apulia، في ضواحي ميناء باري Bari على البحر الأدرياتيكي. ربما كانت هناك مستنقعات في تلك المنطقة، وهي

مشكلة زراعية موجودة عادة في السواحل الإيطالية ولم تكن هناك أيدي عاملة كافية لإنتاج العمل نظراً - كذلك - لخطورة تلك المستنقعات على الصحة.

من المهم أن نلاحظ أن الموريسكيين المطرودين من إسبانيا قد تم توجيههم في كثير من الأحيان للقيام بأعمال الزراعة، سواء في البلاد المسيحية (توسكانا وأبوليا) أو في البلاد الإسلامية (الجزائر وعنابة وآدنة Adana وطرابلس) كان هناك اعتقاد بأن الموريسكيين سيكونون مصدر ثروة كأداة إنتاج زراعي كما كانوا في بعض أقاليم إسبانية.

ليس لدينا الآن سوى إشارة واحدة إلى إقامة بعض الموريسكيين في أبيلا في دوقية مانتوا Mantua في وادي بو Po بإيطاليا.

تحدثنا في مقدمة هذا الكتاب عن تواجد الموريسكيين في الأراضي الإيطالية التابعة للتاج الإسباني. كان بعض الموريسكيين قد عرفوا إيطاليا كجنود في الجيش الإسباني: هذه هي حالة موريسكي كان يجيد الإيطالية وسافر بعد ذلك إلى المغرب ثم عمل هناك كمترجم في العلاقات الدولية مع إنجلترا.

هناك وثائق كثيرة عن موريسكيين عبيد أو حاكماتهم محكمة التفتيش في الأراضي الإيطالية التابعة لإسبانيا. وذكر الحاجري بيخارانو أن الطبيب الأندلسي الحاج يوسف قد قال له إن هناك ٥٥٠٠ مسلم في مالطة منهم خمسون أندلسياً. وهناك وثائق أيضاً عن موريسكيين عبيد في سردينيا وصقلية وليورنا.

في مدينة ليورنا كانت هناك تجارة مع الموانئ المغربية، وفي عمليات التبادل التجاري كان هناك أندلسيون. وكانت للموريسكي التونسي على السوردو علاقات تجارية مع إيطاليا، خاصة مع أهل جينوفا المقيمين في طبرق Tabarka التي أجرتها جينوفا للسلطات التونسية لممارسة صيد المرجان. كان الموريسكي ممثلاً لأهل جينوفا في تونس. وفي الوثائق الخاصة بالتجارة يظهر موريسكيون أو

أندلسيون مقيمون في باليرمو وفي مالطة وفي ليورنا ولا يبدو أنهم كانوا عبيداً أو أسرى.

وفي الوثائق الخاصة بمحكمة التفتيش التي درسها كاردياك يظهر موريسكيون نحو عام ١٦٣٩، ربما لأنهم انضموا وسط السكان المسيحيين وظلوا في الأراضي الإيطالية أو لأنهم لم يعرفوا إسبان بل كمسيحيين ينتمون إلى البلاد التي هاجروا إليها، وقد تصرف للموريسكيون على هذا النحو حتى لا يُحاكموا كمرتدين عن المسيحية بعد أن تم تعميدهم (هذا رغم أنهم تم طردهم من إسبانيا لاعتبارهم مسلمين). يجب أن نضع في الاعتبار كذلك أن كلمة «موريسكي» في إيطاليا لم تكن تُطلق فقط على المسلمين الإسبان، بل على كل مسلمي شمال إفريقيا. ونتحدث في النهاية عن حالتين لتواجد الموريسكيين في عاصمة المسيحية الكاثوليكية أي في روما مقر البابوات.

الحالة الأولى خاصة بقساوسة من أصل موريسكي مثل الأب اليسوعي كاساس الذي كان مدرسا ومترجماً للعربية خلال سنوات وتولى بعض المهام الخاصة في لبنان ومصر. كان ذلك الراهب الموريسكي غرناطياً وكان له نفوذ فيما يتعلق بسياسة البابا تجاه العالم الإسلامي، ومات في بايادوليد.

أما الحالة الثانية فهي تخص بعض الكتب التي حررها بالإسبانية موريسكيون بعد طردهم، وهذه الكتب موجودة في المكتبات الإيطالية في الفاتيكان وروما أو في المكتبة الجامعية في فينيسيا. ليس من السهل تحديد التاريخ ولا الطريقة التي دخلت بها هذه الكتب الموريسكية إلى المكتبات الإيطالية.

٣- موريسكيون في إفريقيا الجنوبية وفي الهند

على مدى العصور الوسطى سافر العديد من الأندلسيين عبر إفريقيا الجنوبية بغرض التجارة. بعضهم كتب عن رحلاته وعن أهم خصائص البلاد التي زارها.

هذه الكتابات شاهد على قدرة مسلمي البحر المتوسط على التجول عبر هذه البلاد. ليس من الغريب إذن أن يقوم بعض الموريسكيين أيضًا برحلات إلى هذه البلاد، رغم أننا لا نملك وثائق مكتوبة عن رحلات الموريسكيين هذه.

وفي القرن الرابع عشر كان الأندلسي إسحاق بن إبراهيم الساحلي - وهو شاعر ومعماري - قد استدعاه الإمبراطور الزنجي وكان قد تعرّف عليه في أثناء الحج. سيكون ذلك الأندلسي منشئًا لطراز معماري خاص اسمه الطراز «السوداني» (ننبه إلى أن كلمة «سودان» في اللغة العربية معناها «أرض السود» بشكل عام أي إفريقيا الجنوبية كلها وليس فقط دولة السودان حاليًا) ويُعد ابن إسحاق الساحلي نموذجًا على القدرة على التجول - لأسباب مهنية أو اقتصادية - في بلاد العالم الإسلامي.

لكن التواجد الموريسكي أو الأندلسي الأكثر أهمية في إفريقيا الجنوبية كان نتيجة للحملة العسكرية المغربية في نهاية القرن السادس عشر إلى الأراضي الواقعة حول نهر النيجر. في جمهورية مالي، وخاصة في مدينتي جاو وتمبكتو - يعتز المنحدرون من أولئك المسلمين بأصولهم الأندلسية ويحافظون على تراثهم.

يجب أن نتحدث في النهاية عن اثنين من الموريسكيين في المحيط الهندي كانا يعملان كمترجمين ومفاوضين بين البرتغاليين والإسبان من ناحية والسلطات الإسلامية الهندية من ناحية أخرى. كان ذلك في أوائل القرن السادس عشر. الموريسكي الأول هو الغرناطي سيدي علي التويرتو، والموريسكي الثاني هو سيدي علي آخر كان يعرف الإسبانية جيدًا.

هذان الموريسكيان - حتى الآن - يمثلان أكثر الموريسكيين بُعدًا، سواء قبل أو بعد عملية الطرد في ١٦٠٩ - ١٦١٤.

المترجم فى سطور

جمال أحمد عبد الرحمن

- من مواليد ١٩٥٦ بقرية بنى مجد (أسيوط).
- حاصل على درجة الإجازة العليا (الليسانس) فى اللغة الإسبانية بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف (١٩٧٩).
- الدراسات التمهيدية للدكتوراه فى جامعتى سلمنكا ومدريد.
- حاصل على درجة الدكتوراه مع مرتبة الشرف من جامعة مدريد المركزية (١٩٨٩).
- فى عام ٢٠٠١ رقى إلى درجة أستاذ بقسم اللغة الإسبانية بكلية اللغات والترجمة.
- له العديد من الكتب المترجمة والمقالات المنشورة فى مصر والخارج حول موضوعات مختلفة من الأدب الإشباني والعلاقة بين الإسلام والثقافة الإسبانية.

المؤلف في سطور

ميكيل دي إيبالشا

- أستاذ الدراسات العربية بجامعة أليكانتى.
- له كتب كثيرة في الدراسات الأندلسية والموريسكية، وهو واحد من أبرز المتخصصين في هذا المجال.
- ترجم القرآن الكريم إلى اللغة القطلونية، وحصل على جائزة الدولة الإسبانية في الترجمة.

المشروع القومي للترجمة

المشروع القومي للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التي حققتها مشروعات الترجمة التي سبقتها في مصر والعالم العربي ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

- ١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .
- ٢- التوازن بين المعارف الإنسانية في المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية .
- ٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .
- ٤- ترجمة الأصول المعرفية التي أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعي في الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التي تضع القارئ في القلب من حركة الإبداع والفكر العالمين .
- ٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .
- ٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١- اللغة العليا	جون كوين	أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام (ط١)	ك. مادهو باننيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣- التراث المسروق	جودج جيمس	شوقي جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	إنجا كاريتنيكوفا	أحمد الحضرى
٥- ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	سعد مصلوح ووفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	يوسف الأنطكى
٨- مشعلو الحرائق	ماكس فريش	مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندرو. س. جودى	محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	جيرار چينيت	محمد معتصم وعبد الجليل الأزدي وعمر طي
١١- مختارات شعرية	فيسوالفا شيمبوريسكا	هناء عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديفيد براونستون وأيرين فرانك	أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	عبد الوهاب طوب
١٤- التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	حسن المودن
١٥- الحركات الفنية منذ ١٩٤٥	إدوارد لوسى سميث	أشرف رفيق عفيفى
١٦- أثنية السوداء (ج١)	مارتن برنال	ياشراف أحمد عثمان
١٧- مختارات شعرية	فيليب لاركين	محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	جودج سفيريس	نعيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	يمنى طريف الخولى وبدوى عبد الفتاح
٢١- خوذة وألف خوذة وقصص أخرى	صمد بهرنجى	ماجدة العنانى
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارنر	بكر عباس
٢٥- مثنوى (٦ أجزاء)	مولانا جلال الدين الرومى	إبراهيم الدسوقي شتا
٢٦- بين مصر العام	محمد حسين هيكل	أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الخلاق	مجموعة من المؤلفين	ياشراف: جابر عصفور
٢٨- رسالة فى التسامح	جون لوك	منى أبو سنة
٢٩- الموت والوجود	جيمس ب. كارس	بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو باننيكار	أحمد فؤاد بليغ
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	عبد الستار العلوجى وعبد الوهاب طوب
٣٢- الانقراض	ديفيد روب	مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	أحمد فؤاد بليغ
٣٤- الرواية العربية	روجر آلن	حصه إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحدائق	بول ب. ديكسون	خليل كلفت
٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	هياة جاسم محمد

جمال عبد الرحيم	بريجيت شيفر	واحة سيوة وموسيقاها	٢٧-
أنور مغيث	الن تورين	نقد الحداثة	٢٨-
منيرة كروان	بيتر والكوت	الحسد والإغريق	٢٩-
محمد عبد إبراهيم	آن مكستون	قصائد حب	٤٠-
عاطف أحمد وإبراهيم فتحى ومحمود ماجد	بيتر جران	ما بعد المركزية الأوروبية	٤١-
أحمد محمود	بنجامين باربر	عالم ماك	٤٢-
المهدى أخريف	أوكثافيو پاث	الذهب المزورج	٤٣-
مارلين تانرس	ألتوس هكسلى	بعد حدة أصياف	٤٤-
أحمد محمود	روبرت دينيا وجون فاين	التراث المغفور	٤٥-
محمود السيد على	بابلو نيرودا	عشرون قصيدة حب	٤٦-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج١)	٤٧-
ماهر جويجاتى	فرانسوا دوما	حضارة مصر الفرعونية	٤٨-
عبد الوهاب علوب	ه . ت . نوريس	الإسلام فى البلقان	٤٩-
محمد براءة وعثمانى الميلود ويوسف الأتلكى	جمال الدين بن الشيخ	ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	٥٠-
محمد أبو العطا	داريو بيانوبيا وخ . م . بينيا ليستى	مسار الرواية الإسبانية أمريكية	٥١-
لطفي قطيم وهادى دمرداش	ب . نوليس وس . روسيليتز ويوجر بيل	العلاج النفسى التبعيى	٥٢-
مرسى سعد الدين	أ . ف . ألنجنون	الدراما والتطعيم	٥٣-
محسن مصيلحى	ج . مايكل والتون	المفهوم الإغريقى للمسرح	٥٤-
على يوسف على	جون بولكنجهوم	ما وراء العلم	٥٥-
محمود على مكى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (ج١)	٥٦-
محمود السيد و ماهر البطوطى	فديريكو غرسية لوركا	الأعمال الشعرية الكاملة (ج٢)	٥٧-
محمد أبو العطا	فديريكو غرسية لوركا	مسرحيتان	٥٨-
السيد السيد سهيم	كارلوس مونيت	المحيرة (مسرحية)	٥٩-
صبرى محمد عبد الفنى	جوهانز إيتن	التصميم والشكل	٦٠-
بإشراف : محمد الجوهري	شارلوت سيمور - سميت	موسوعة علم الإنسان	٦١-
محمد خير البقاعى	رولان بارت	لذة النص	٦٢-
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	٦٣-
رمسيس عوض	ألان وود	برتراند راسل (سيرة حياة)	٦٤-
رمسيس عوض	برتراند راسل	فى مدح الكسل ومقالات أخرى	٦٥-
عبد اللطيف عبد الحليم	أنطونيو جالا	خمس مسرحيات أندلسية	٦٦-
المهدى أخريف	فرنانو بيسوا	مختارات شعرية	٦٧-
أشرف الصباغ	فالنتين راسبوتين	نتاشا العجوز وقصص أخرى	٦٨-
أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى	عبد الرشيد إبراهيم	العالم الإسلامى فى أولئ القرن العشرين	٦٩-
عبد الحميد غلاب وأحمد هشاد	أوخينيو تشانج روبريخت	ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	٧٠-
حسين محمود	داريو فو	السيدة لا تصلح إلا للرمى	٧١-
فؤاد مجلى	ت . س . إليوت	السياسى العجوز	٧٢-
حسن ناظم وعلى حاكم	جين ب . تومبكنز	نقد استجابة القارئ	٧٣-
حسن بيومى	ل . ا . سيمينوفا	صلاح الدين والمماليك فى مصر	٧٤-

٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندرية موروا	أحمد درويش
٧٦-	چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من المؤلفين	عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث (ج٢)	رينيه ووليك	مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسپنسكى	سعيد الفانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة النمو»	ألكسندر بوشكين	مكارم الفمرى
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	محمود السيد على
٨٣-	مختارات شعرية	غوتفريد بن	خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد (ج١)	مجموعة من المؤلفين	عبد الحميد شبيحة
٨٥-	منصور العلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاي	عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل (رواية)	جمال مير صادق	أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم (رواية)	جلال آل أحمد	ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	إبراهيم السوقي شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنطونى جينز	أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠-	وسم السيف وقصص أخرى	بورخيس وآخرون	محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربرا لاسوتسكا - بشونباك	محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	لسان بضمين للمسرح الإسباني للمسرح	كارلوس ميغيل	نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولة	مايك فينرستون وسكوت لاش	عبد الوهاب طوب
٩٤-	مسرحيتا الحب الأول والصحة	صمويل بيكيت	فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو بايخو	سرى محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة وقصص أخرى	نخبة	إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا (مج١)	فرنان برودل	بشير السباهى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية (١٨٩٥-١٩٨٠)	بيفيد روبنسون	إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساطة العولة	بول هيرست وجراهام تومبسون	إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى: تقنيات ومناهج	بيرنار فاليت	رشيد بنهدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكبير القطيبى	عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آباء (شعر)	عبد الوهاب المؤيد	محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى (مسرحية)	برتوات بريشت	عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	منخل إلى النص الجامع	جيرارچينيت	عبد العزيز شبيب
١٠٦-	الأدب الأندلسى	ماريا خيسوس روبيرامتى	أشرف على دمنور
١٠٧-	صورة الفنان فى الشعر الأمريكى اللاتينى للعصر	نخبة من الشعراء	محمد عبد الله الجعيدى
١٠٨-	ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من المؤلفين	محمود على مكي
١٠٩-	حروب المياه	جون بولوك وعادل درويش	هاشم أحمد محمد
١١٠-	النساء فى العالم الثامى	حسنه بيجوم	منى قطان
١١١-	المرأة والجريمة	فرانسيس هيدسون	ريهام حسين إبراهيم
١١٢-	الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	إكرام يوسف

- ١١٣- راية التمرد سادى بلانت أحمد حسان
- ١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع وول شوينكا نسيم مجلى
- ١١٥- غرفة تخص المرء وحده فرچينيا وولف سمىة رمضان
- ١١٦- امرأة مختلفة (برية شفيق) سينثيا نلسون نهاد أحمد سالم
- ١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام ليلى أحمد منى إبراهيم وهالة كمال
- ١١٨- النهضة النسائية فى مصر بى بارون ليس النقاش
- ١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق فى التاريخ الإسلامى أميرة الأزهرى سنبل بإشراف: روف عباس
- ١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط ليلى أبو لغد مجموعة من المترجمين
- ١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية فاطمة موسى محمد الجندى وإيزابيل كمال
- ١٢٢- نظام العبيبة القديم والنموذج المثالى للإنسان جوزيف فوجت منيرة كروان
- ١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية أنيئل ألكسندرو فنابولينيا أنور محمد إبراهيم
- ١٢٤- الفجر الكاذب: لوهام الرأسالية العالمية جون جراى أحمد فؤاد بلبع
- ١٢٥- التحليل الموسيقى سيدريك ثورپ ديفى سمحة الخولى
- ١٢٦- فعل القراءة فولفانج إيسر عبد الوهاب علوب
- ١٢٧- إرهاب (مسرحية) صفاء فتحي بشير السباعى
- ١٢٨- الأدب المقارن سوزان بامسنت أميرة حسن نويرة
- ١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة ماريا ناولرس أسيس جاروتة محمد أبو العطا وآخرون
- ١٣٠- الشرق يصعد ثانية أندريه جوندرو فرانك شوقى جلال
- ١٣١- مصر القيمة: التاريخ الاجتماعى مجموعة من المؤلفين لويس بقطر
- ١٣٢- ثقافة العمالة مايك فيذرستون عبد الوهاب علوب
- ١٣٣- الخوف من المرايا (رواية) طارق على طلعت الشايب
- ١٣٤- تشريح حضارة بارى ج. كيمب أحمد محمود
- ١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت ت. س. إليوت ماهر شفيق فريد
- ١٣٦- فلاحو الباشا كينيث كونو سحر توفيق
- ١٣٧- مذكرات ضابط فى العملة الفرنسية على مصر جوزيف مارى مواريه كاميليا صبحى
- ١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف أندريه جلوكسمان وجيه سمعان عبد المسيح
- ١٣٩- پارسيغال (مسرحية) ريتشارد فاچنر مصطفى ماهر
- ١٤٠- حيث تلتقى الأنهار هريوت ميسن أمل الجبورى
- ١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية مجموعة من المؤلفين نعيم عطية
- ١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل ا. م. فورستر حسن بيومى
- ١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى ديرك لايدر عدلى السمرى
- ١٤٤- صاحبة اللوكاندة (مسرحية) كارلو جولوننى سلامة محمد سليمان
- ١٤٥- موت أرتيميو كروث (رواية) كارلوس فوينتس أحمد حسان
- ١٤٦- الورقة الحمراء (رواية) ميغيل دى لىس على عبدالرحوف البمبى
- ١٤٧- مسرحيتان تانكريد نورست عبدالغفار مكاوى
- ١٤٨- القصة القصيرة: النظرية والتقنية إنريكي أندرسون إمبرث على إبراهيم منوفى
- ١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأونيس عاطف فضول أسامة إسبر
- ١٥٠- التجربة الإفريقية روبرت ج. ليتمان منيرة كروان

١٥١-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج١)	فرنان برودل	بشير السباعي
١٥٢-	عدالة الهنود وقصص أخرى	مجموعة من المؤلفين	محمد محمد الخطابي
١٥٣-	غرام الفراعنة	فيولين فانويك	فاطمة عبدالله محمود
١٥٤-	مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	خليل كلفت
١٥٥-	الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة من الشعراء	أحمد مرسى
١٥٦-	المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	مى التلمساني
١٥٧-	خسرو وشيرين	النظامى الكنجوى	عبدالعزیز بقوش
١٥٨-	هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	بشير السباعي
١٥٩-	الأيديولوجية	ديفيد هوكس	إبراهيم فتحي
١٦٠-	آلة الطبيعة	بول إيرليش	حسين بيومي
١٦١-	مسرحيتان من المسرح الإسباني	أليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢-	تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسوي	صلاح عبدالعزیز محبوب
١٦٣-	موسوعة علم الاجتماع (ج ١)	جورجون مارشال	ياشرف: محمد الجوهري
١٦٤-	شامبوليون (حياة من نور)	جان لاكوتير	نبيل سعد
١٦٥-	حكايات الثعلب (قصص أطفال)	أ. ن. أفاناسيفا	سهير المصادفة
١٦٦-	العلاقات بين المتنبيين والعلمانيين في إسرائيل	يشعياهو ليفمان	محمد محمود أبوغدير
١٦٧-	في عالم طاغور	رابندرناث طاغور	شكري محمد عياد
١٦٨-	دراسات في الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٦٩-	إبداعات أدبية	مجموعة من المؤلفين	شكري محمد عياد
١٧٠-	الطريق (رواية)	ميجيل دليبيس	بسام ياسين رشيد
١٧١-	وضع حد (رواية)	فرانك بيجو	هدى حسين
١٧٢-	حجر الشمس (شعر)	نخبة	محمد محمد الخطابي
١٧٣-	معنى الجمال	ولتر ت. ستيس	إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤-	صناعة الثقافة السوداء	إيليس كاشمور	أحمد محمود
١٧٥-	التليفزيون في الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦-	نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	جلال البنا
١٧٧-	أنطون تشيخوف	هنري تروايا	حصنة إبراهيم المنيف
١٧٨-	مختارات من الشعر اليوناني الحديث	نخبة من الشعراء	محمد حمدي إبراهيم
١٧٩-	حكايات أيسوب (قصص أطفال)	أيسوب	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠-	قصة جاويد (رواية)	إسماعيل فصيح	سليم عبد الأمير حمدان
١٨١-	التقدي الأمريكي من الثلاثينيات إلى الستينيات	فنسنت ب. ليتش	محمد يحيى
١٨٢-	العنف والنبوة (شعر)	وب. بيتس	ياسين طه حافظ
١٨٣-	جان كوككو على شاشة السينما	رينيه جيلسون	فتحي العشري
١٨٤-	القاهرة: حالة لا تنام	هانز إيندورفر	نسوقي سعيد
١٨٥-	أسفار العهد القديم في التاريخ	توماس تومسن	عبد الوهاب طوب
١٨٦-	معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنود	إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧-	الأرضة (رواية)	بُزْدج علوى	محمد علاء الدين منصور
١٨٨-	موت الأدب	ألين كرنان	بدر الديب

سعيد الفانمي	بول دي مان	١٨٩- العلى والبصيرة: مقالات في بلاغة النقد المعاصر
محسن سيد فرجاني	كونفوشيوس	١٩٠- محاورات كونفوشيوس
مصطفى حجازي السيد	الحاج أبو بكر إمام وآخرون	١٩١- الكلام رأسمال وقصص أخرى
محمود علاوي	زين العابدين المرافي	١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بك (ج١)
محمد عبد الواحد محمد	بيتر أبراهامز	١٩٣- عامل المنجم (رواية)
ماهر شفيق فريد	مجموعة من النقاد	١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكي الحديث
محمد علاء الدين منصور	إسماعيل فصيح	١٩٥- شتاء ٨٤ (رواية)
أشرف الصباغ	فالتين راسبوتين	١٩٦- المهلة الأخيرة (رواية)
جلال السعيد الحفناوي	شمس العلماء شبلى النعماني	١٩٧- سيرة الفاروق
إبراهيم سلامة إبراهيم	إيوين إمري وآخرون	١٩٨- الاتصال الجماهيري
جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد الطيف حماد	يعقوب لاندائو	١٩٩- تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية
فخري ليب	جيرمي سيبروك	٢٠٠- ضحايا التنمية: المقاومة والبدائل
أحمد الأنصاري	جوزايا رويس	٢٠١- الجانب الديني للفلسفة
مجاهد عبد المنعم مجاهد	رينيه ويليك	٢٠٢- تاريخ النقد الأدبي الحديث (ج٤)
جلال السعيد الحفناوي	ألفاف حسين حالي	٢٠٣- الشعر والشاعرية
أحمد هويدي	زالمان شازار	٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم
أحمد مستجير	لويجي لوقا كافاللي- سفورزا	٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات
علي يوسف علي	جيمس جلايك	٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً
محمد أبو العطا	رامون خوتاسنديز	٢٠٧- ليل أفريقي (رواية)
محمد أحمد صالح	دان أوريان	٢٠٨- شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	٢٠٩- السرد والمسرح
يوسف عبد الفتاح فرج	سنائي الفرزوي	٢١٠- مثنويات حكيم سنائي (شعر)
محمود حمدي عبد الفنى	جوناثان كلر	٢١١- فريتيان دوسوسير
يوسف عبدالفتاح فرج	مرزيان بن رستم بن شروين	٢١٢- قصص الأمير مرزيان على لسان الحيوان
سيد أحمد علي الناصري	ريمون فلور	٢١٣- مصر منذ قدم نابليون حتى رحيل عبدالناصر
محمد محيى الدين	أنتوني جينز	٢١٤- قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع
محمود علاوي	زين العابدين المرافي	٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بك (ج٢)
أشرف الصباغ	مجموعة من المؤلفين	٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم
نادية البنهاوي	سمويل بيكيت وهارولد بينتر	٢١٧- مسرحيتان طليعيتان
علي إبراهيم منوفي	خوليو كورتاثان	٢١٨- لعبة الحجلة (رواية)
طلعت الشايب	كازو إيشجورو	٢١٩- بقايا اليوم (رواية)
علي يوسف علي	باري پاركر	٢٢٠- الهيولية في الكون
رقعت سلام	جريجوري جوزدانييس	٢٢١- شعرية كفافى
نسيم مجلى	رونالد جراي	٢٢٢- فرانز كافكا
السيد محمد نقادى	بالول فيرايند	٢٢٣- العلم في مجتمع حر
منى عبدالظاهر إبراهيم	برانكا ماجاس	٢٢٤- دمار يوغسلافيا
السيد عبدالظاهر السيد	جابريل جارتيا ماركيت	٢٢٥- حكاية خريق (رواية)
طاهر محمد علي البربري	ديفيد هريت لورانس	٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى

السيد عبدالظاهر عبدالله	خوسيه مارييا ديث بوركي	المسرح الإسباني في القرن السابع عشر	٢٢٧-
ماري تيريز عبدالمسيح وخالد حسن	چانيت وولف	علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	٢٢٨-
أمير إبراهيم العمري	نورمان كيغان	مازق البطل الوحيد	٢٢٩-
مصطفى إبراهيم فهمي	فرانسواز چاكوب	عن الذباب والفئران والبشر	٢٣٠-
جمال عبدالرحمن	خايمي سالوم بيدال	الرافيل أو الجيل الجديد (مسرحية)	٢٣١-
مصطفى إبراهيم فهمي	توم ستونير	ما بعد المعلومات	٢٣٢-
طلعت الشايب	أرثر هيرمان	فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي	٢٣٣-
فؤاد محمد عكود	ج. سبنسر تريمنجهام	الإسلام في السودان	٢٣٤-
إبراهيم الدسوقي شتا	مولانا جلال الدين الرومي	ديوان شمس تبريزي (ج١)	٢٣٥-
أحمد الطيب	ميشيل شوكيفيتش	الولاية	٢٣٦-
عنايات حسين طلعت	روبن فيدين	مصر أرض الوادي	٢٣٧-
ياسر محمد جاد الله وعربي مديولى أحمد	تقرير لمنظمة الانكاد	العولة والتحرير	٢٣٨-
نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق	جيلا راماز - رايوخ	العربي في الأدب الإسرائيلي	٢٣٩-
صلاح محبوب إدريس	كاي حافظ	الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	٢٤٠-
ابتسام عبدالله	ج. م. كوتزي	في انتظار البرابرة (رواية)	٢٤١-
صبري محمد حسن	وليام إمبسون	سبعة أنماط من الغموض	٢٤٢-
بإشراف: صلاح فضل	ليفى بروفنسال	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج١)	٢٤٣-
نادية جمال الدين محمد	لورا إسكييل	القليان (رواية)	٢٤٤-
توفيق على منصور	إليزابيتا أنيس وآخرون	نساء مقاتلات	٢٤٥-
على إبراهيم منوفى	جابريل جارثيا ماركيث	مختارات قصصية	٢٤٦-
محمد طارق الشرقاوى	والتر أرمبرست	الثقافة الجماهيرية والعداة في مصر	٢٤٧-
عبداللطيف عبداللطيم	أنطونيو جالا	حقول عدن الخضراء (مسرحية)	٢٤٨-
رفعت سلام	دراجو شتامبوك	لغة التمزق (شعر)	٢٤٩-
ماجدة محسن أباطة	دومنيك فيتك	علم اجتماع العلوم	٢٥٠-
بإشراف: محمد الجوهري	جوردون مارشال	موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	٢٥١-
على بدران	مارجو بدران	رائدات الحركة النسوية المصرية	٢٥٢-
حسن بيومي	ل. أ. سيمينوفا	تاريخ مصر الفاطمية	٢٥٣-
إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وجودي جروفز	أقدم لك: الفلسفة	٢٥٤-
إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وجودي جروفز	أقدم لك: أفلاطون	٢٥٥-
إمام عبد الفتاح إمام	ديف روينسون وكريس جارات	أقدم لك: ديكاوت	٢٥٦-
محمود سيد أحمد	وليم كلى رايت	تاريخ الفلسفة الحديثة	٢٥٧-
عبادة كحيلة	سير أنجوس فريزر	الفجر	٢٥٨-
فاروجان كازانجيان	نخبة	مختارات من الشعر الأرمني عبر العصور	٢٥٩-
بإشراف: محمد الجوهري	جوردون مارشال	موسوعة علم الاجتماع (ج٣)	٢٦٠-
إمام عبد الفتاح إمام	زكى نجيب محمود	رحلة في فكر زكى نجيب محمود	٢٦١-
محمد أبو العطا	إدواردو مندوتا	مدينة المعجزات (رواية)	٢٦٢-
على يوسف على	چون جرين	الكشف عن حافة الزمن	٢٦٣-
لويس عوض	هوراس وشملى	إبداعات شعرية مترجمة	٢٦٤-

روايات مترجمة	أوسكار وايلد وهنري جونسون	لويس عوض	٢٦٥-
مدير المدرسة (رواية)	جلال آل أحمد	عادل عبدالمنعم على	٢٦٦-
فن الرواية	ميلان كونديرا	بدر الدين عروكي	٢٦٧-
ليون شمس تبريزي (ج٢)	مولانا جلال الدين الرومي	إبراهيم الدسوقي شتا	٢٦٨-
وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج١)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن	٢٦٩-
وسط الجزيرة العربية وشرقها (ج٢)	وليم جيفور بالجريف	صبري محمد حسن	٢٧٠-
الحضارة الغربية: الفكرة والتاريخ	توماس سي. باترسون	شوقي جلال	٢٧١-
الأديرة الأثرية في مصر	سي. سي. والترز	إبراهيم سلامة إبراهيم	٢٧٢-
الاصول الاجتماعية والثقافية لحركة عربى فى مصر	جوان كول	عنان الشهاوى	٢٧٣-
السيدة باربارا (رواية)	رومولو جاييجوس	محمود على مكى	٢٧٤-
ت. س. إليوت شاعراً ونالداً وكاتباً مسرحياً	مجموعة من النقاد	ماهر شفيق فريد	٢٧٥-
فنون السينما	مجموعة من المؤلفين	عبدالقادر التمساني	٢٧٦-
الحيئات والصراع من أجل الحياة	براين فورد	أحمد فوزي	٢٧٧-
البدايات	إسحاق عظيموف	ظريف عبدالله	٢٧٨-
الحرب الباردة الثقافية	ف. س. سوندرز	طلعت الشايب	٢٧٩-
الأم والنصيب وقصص أخرى	بريم شند وآخرون	سمير عبدالحميد إبراهيم	٢٨٠-
الفردوس الأعلى (رواية)	عبد الحليم شرر	جلال الحفناوى	٢٨١-
طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس وولبرت	سمير حنا صادق	٢٨٢-
السهل يحترق وقصص أخرى	خوان رولفو	على عبد الرؤوف اليمبي	٢٨٣-
هرقل مجنوناً (مسرحية)	يوريبيديس	أحمد عثمان	٢٨٤-
رحلة خواجه حسن نظامى الدهلوى	حسن نظامى الدهلوى	سمير عبد الحميد إبراهيم	٢٨٥-
سياحت نامه إبراهيم بك (ج٣)	زين العابدين المراغى	محمود علاوى	٢٨٦-
الثقافة والعمل والنظام العالمى	أنتونى كنج	محمد يحيى وآخرون	٢٨٧-
الفن الروائى	ديفيد لودج	ماهر البطوطى	٢٨٨-
ليون منوچهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	محمد نور الدين عبدالمنعم	٢٨٩-
علم اللغة والترجمة	جورج مونان	أحمد زكريا إبراهيم	٢٩٠-
تاريخ المسرح الإشباني فى القرن العشرين (ج١)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر	٢٩١-
تاريخ المسرح الإشباني فى القرن العشرين (ج٢)	فرانشيسكو رويس رامون	السيد عبد الظاهر	٢٩٢-
مقدمة للأدب العربى	روجر ألن	مجدى توفيق وآخرون	٢٩٣-
فن الشعر	بوالو	رجاء ياقوت	٢٩٤-
سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل وبيل موريز	بدر الديب	٢٩٥-
مكبث (مسرحية)	وليم شكسبير	محمد مصطفى بنوى	٢٩٦-
فن النحو بين اليونانية والسريانية	ليونيسيوس ثراكس ويوسف الاهوازى	ماجدة محمد أنور	٢٩٧-
مأساة العبيد وقصص أخرى	نخبة	مصطفى حجازى السيد	٢٩٨-
ثورة فى التكنولوجيا الحيوية	جين ماركس	هاشم أحمد محمد	٢٩٩-
أسطورة هرومفوس فى الأدب الإنجليزى والفرنسى (ج١)	لويس عوض	جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال	٣٠٠-
أسطورة هرومفوس فى الأدب الإنجليزى والفرنسى (ج٢)	لويس عوض	جمال الجزيرى و محمد الجندى	٣٠١-
أقدم لك: فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفرز	إمام عبد الفتاح إمام.	٣٠٢-

٣-٣- أقدم لك: بوذا	چين هوب ويورتن فلن لون	إسلام عيد الفتحاح إسلام
٣-٤- أقدم لك: هاركنس	ريوس	إسلام عيد الفتحاح إمام
٣-٥- التجلد (رواية)	كرورنو مالابارته	صلاح عبد الصبور
٣-٦- الحساسية: النقد الكانطى للتاريخ	جان فراتسوا ليوتار	نبيل سعد
٣-٧- أقدم لك: الشعور	سيفيد باييتو وهوارد سلينا	محمود مكي
٣-٨- أقدم لك: علم الوراثة	ستيف جونز ويوردين فان لو	ممدوح عبد المنعم
٣-٩- أقدم لك: الذهن والمخ	أنجوس جيلاتي وأوسكار زاريت	جمال الجزيري
٣-١٠- أقدم لك: يونج	ماجي هايد ومايكل ماكجنس	محيى الدين مزيد
٣-١١- مقال فى المنهج الفلسفى	ر.ج كولنجود	فاطمة إسماعيل
٣-١٢- روح الشعب الأسود	وليم ديويوس	أسعد حليم
٣-١٣- أمثال فلسطينية (شعر)	خاير بيان	محمد عبدالله الجعيدى
٣-١٤- مارسيل دوشامب: الفن كعلم	چاتيس مينيك	هويدا السيلاني
٣-١٥- جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو والطاهر الليب	كاميليا صبحى
٣-١٦- محلكمة سقراط	أى. ف. ستون	نسيم مجلى
٣-١٧- بلاعد	س. شنير لايموفا- س. زنيكين	أشرف الصباغ
٣-١٨- الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	مجموعة من المؤلفين	أشرف الصباغ
٣-١٩- صور نريدا	جايتري سيفاك وكريستوفر نوريس	حسام نايل
٣-٢٠- لمعة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	محمد علاء الدين منصور
٣-٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ١)	ليفى بروفنسال	باشراف: صلاح فضل
٣-٢٢- وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى	دبليو يوجين كلينپاور	خالد مفلح حمزة
٣-٢٣- فن الساتورا	تراث يونانى قديم	هانم محمد فوزى
٣-٢٤- اللعب بالنار (رواية)	أشرف أسدى	محمود علاوى
٣-٢٥- عالم الآثار (رواية)	قيليب بوسلان	كرستين يوسف
٣-٢٦- المعرفة والمصلحة	يورجين هابرماس	حسن سقر
٣-٢٧- مختارات شعرية مترجمة (ج ١)	نخبة	توفيق على منصور
٣-٢٨- يوسف وزليخا (شعر)	نور الدين عبد الرحمن الجامى	عبد العزيز بقوش
٣-٢٩- رسائل عيد الميلاد (شعر)	تد هيوز	محمد عيد إبراهيم
٣-٣٠- كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	سامى صلاح
٣-٣١- عظماء جاء السويين وقصص أخرى	ستيفن جراى	سامية دياب
٣-٣٢- شعور العسل وقصص أخرى	نخبة	على إبراهيم متوفى
٣-٣٣- الإسلام فى بريطانيا من ١٥٥٨-١٦٨٥	نبيل مطر	بكر عباس
٣-٣٤- اضطلت من المستقبل	نورث كلارك	مصطفى إبراهيم فهمى
٣-٣٥- عصر الشك: دراسات عن الرواية	تاتلى ساروت	فتحى العشرى
٣-٣٦- متون الأهرام	نصوص مصرية قديمة	حسن صليح
٣-٣٧- فلسفة الولاء	چوزايا روس	أحمد الأنصارى
٣-٣٨- نظرات حائرة وقصص أخرى	نخبة	جلال الحقتاوى
٣-٣٩- تاريخ الأدب فى إيران (ج ٢)	ينوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣-٤٠- اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيردوجلو	فخرى شبيب

٣٤١-	قصائد من رلكه (شعر)	راينر ماريا ريلكه	حسن حلمي
٣٤٢-	سلامان وأبسال (شعر)	نور الدين عبدالرحمن الجامي	عبد العزيز بقوش
٣٤٣-	العالم البرجوازي الزائل (رواية)	نادين جورديمر	سمير عبد ربه
٣٤٤-	الموت في الشمس (رواية)	بيتر بالانجييو	سمير عبد ربه
٣٤٥-	الركض خلف الزمان (شعر)	يونه نداني	يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦-	سحر مصر	رشاد رشدي	جمال الجزيري
٣٤٧-	الصبية الطائشون (رواية)	جان كوكتو	بكر الحلو
٣٤٨-	التصوف الأولون في الأدب التركي (ج١)	محمد فؤاد كوبريلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩-	دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدهورن وآخرون	أحمد عمر شاهين
٣٥٠-	بانوراما الحياة السياحية	مجموعة من المؤلفين	عطية شحاتة
٣٥١-	مبادئ المنطق	جوزايا رويس	أحمد الانصاري
٣٥٢-	قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	نعيم عطية
٣٥٣-	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة الهندسية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفي
٣٥٤-	الفن الإسلامي في الأندلس: الزخرفة النباتية	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفي
٣٥٥-	التيارات السياسية في إيران المعاصرة	حجت مرتجى	محمود علاوى
٣٥٦-	الميراث المر	بول سالم	بدر الرفاعي
٣٥٧-	متون هرمس	تيموثى فريك وبيتر فاندى	عمر الفاروق عمر
٣٥٨-	أمثال الهوسا العامية	نخبة	مصطفى حجازى السيد
٣٥٩-	محاورة بارمنيدس	أفلاطون	حبيب الشارونى
٣٦٠-	أنثروبولوجيا اللغة	أندرية چاكوب ونويلا باركان	ليلي الشربيني
٣٦١-	التصحر: التهديد والمجابهة	ألان جرينجر	عاطف معتمد وأمال شاوور
٣٦٢-	تلميذ بابنبرج (رواية)	هاينرش شيبورل	سيد أحمد فتح الله
٣٦٣-	حركات التحرير الأفريقية	ريتشارد چيبسون	صبرى محمد حسن
٣٦٤-	حدائق شكسبير	إسماعيل سراج الدين	نجلاء أبو عجاج
٣٦٥-	سلام باريس (شعر)	شارل بودلير	محمد أحمد حمد
٣٦٦-	نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	مصطفى محمود محمد
٣٦٧-	القلم الجريء	مجموعة من المؤلفين	البراقى عبدالهادى رضا
٣٦٨-	المصطلح السردى: معجم مصطلحات	جيرالد پرنس	عابد خزندار
٣٦٩-	المرأة في أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	فوزية العشماوى
٣٧٠-	الفن والحياة في مصر الفرعونية	كليرلا لويت	فاطمة عبدالله محمود
٣٧١-	التصوف الأولون في الأدب التركي (ج٢)	محمد فؤاد كوبريلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٣٧٢-	عاش الشباب (رواية)	وانغ مينغ	وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣-	كيف تعد رسالة دكتوراه	أومبرتو إيكو	على إبراهيم منوفي
٣٧٤-	اليوم السادس (رواية)	أندرية شديد	حمادة إبراهيم
٣٧٥-	الظلود (رواية)	ميلان كونديرا	خالد أبو اليزيد
٣٧٦-	الغضب وأحلام السنين (مسرحيات)	جان أنوى وآخرون	إيوار الغراط
٣٧٧-	تاريخ الأدب في إيران (ج٤)	إيوارد براون	محمد علاء الدين منصور
٣٧٨-	المسافر (شعر)	محمد إقبال	يوسف عبدالفتاح فرج

جمال عبدالرحمن	منيل باث	ملك في الحديقة (رواية)	٣٧٩-
شعيرين عبدالسلام	جوتتر جراس	حديث عن الخسارة	٣٨٠-
رانيا إبراهيم يوسف	ر. ل. تراسك	أساسيات اللغة	٣٨١-
أحمد محمد نادي	بهاء الدين محمد اسفنديار	تاريخ طبرستان	٣٨٢-
سمير عبدالحميد إبراهيم	محمد إقبال	هدية الحجاز (شعر)	٣٨٣-
إيزابيل كمال	سوزان إنجيل	القصص التي يحكيها الأطفال	٣٨٤-
يوسف عبدالفتاح فرج	محمد علي بهزاد	مشتري العشق (رواية)	٣٨٥-
ريهام حسين إبراهيم	جانيت تود	نقاعاً عن التاريخ الأدبي النسوي	٣٨٦-
بهاء جاهين	جون دن	أغنيات وسوناتات (شعر)	٣٨٧-
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازي	مواظ سعدى الشيرازي (شعر)	٣٨٨-
سمير عبدالحميد إبراهيم	نخبة	تفاهم وقصص أخرى	٣٨٩-
عثمان مصطفى عثمان	إم. في. روبرتس	الأرشيفات والمدن الكبرى	٣٩٠-
منى الدروبي	مايف بينشي	الحافلة الليلية (رواية)	٣٩١-
عبداللطيف عبداللطيف	فرناندو دي لاجرانجا	مقامات ورسائل أندلسية	٣٩٢-
زينب محمود الغضيري	ندوة لويس ماسينيون	في قلب الشرق	٣٩٣-
هاشم أحمد محمد	بول ديفيز	القوى الأربع الأساسية في الكون	٣٩٤-
سليم عبد الأمير حمدان	إسماعيل فصيح	الأم سياوش (رواية)	٣٩٥-
محمود ملاوي	تقي نجاري راد	السافاك	٣٩٦-
إمام عبدالفتاح إمام	لورانس جين وكيتي شين	أقدم لك: نيتشه	٣٩٧-
إمام عبدالفتاح إمام	فيليب تودي وهوارد ريد	أقدم لك: سارتر	٣٩٨-
إمام عبدالفتاح إمام	ديفيد ميروفتش وآلن كوركس	أقدم لك: كامو	٣٩٩-
باهر الجوهري	ميشائيل إنده	مومو (رواية)	٤٠٠-
ممنوح عبد المنعم	زيلون ساردر وآخرون	أقدم لك: علم الرياضيات	٤٠١-
ممنوح عبدالمنعم	ج. ب. ماك إيفوي وأوسكار زاريت	أقدم لك: ستيفن هوكينج	٤٠٢-
عماد حسن بكر	تودور شتورم وجوتفرد كولر	رية المطر والملابس تصنع الناس (روايتان)	٤٠٣-
ظبية خميس	ديفيد إبرام	تعويذة الحصى	٤٠٤-
حمادة إبراهيم	أنثريه جيد	إيزابيل (رواية)	٤٠٥-
جمال عبد الرحمن	مانويلا مانتاناريس	المستعمرون الإسبان في القرن ١٩	٤٠٦-
طلعت شاهين	مجموعة من المؤلفين	الأدب الإسباني المعاصر بأقلام كتابه	٤٠٧-
عنان الشهاوي	جوان فونشركنج	معجم تاريخ مصر	٤٠٨-
إلهامى عمارة	برتراند راسل	انتصار السعادة	٤٠٩-
الزواوي بغودة	كارل بوير	خلاصة القرن	٤١٠-
أحمد مستجير	چينيفر أكرمان	همس من الماضي	٤١١-
بإشراف: صلاح فضل	ليفى بروئنسال	تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج ٢)	٤١٢-
محمد البخاري	ناظم حكمت	أغنيات المنفى (شعر)	٤١٣-
أمل الصبان	باسكال كازانوفا	الجمهورية العالمية للأدب	٤١٤-
أحمد كامل عبدالرحيم	فريديش نورينغ	صورة كوكب (مسرحية)	٤١٥-
محمد مصطفى بدوي	أ. أ. رتشاردز	مبادئ النقد الأدبي والعلم والشعر	٤١٦-

- ٤١٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث (جده) رينيه ويليك
٤١٨- سياسات الزمر الحاكمة في مصر العثمانية جين هاثواي
٤١٩- العصر الذهبي للإسكندرية چون مارلو
٤٢٠- مكرو ميجاس (قصة فلسفية) فواتير
٤٢١- الولاء والقيادة في المجتمع الإسلامي الأول روى متحدة
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج١) ثلاثة من الرحالة
٤٢٣- إسراءات الرجل الطيف نخبة
٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق (شعر) نور الدين عبدالرحمن الجامي
٤٢٥- من طاووس إلى فرح محمود طلوعى
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى نخبة
٤٢٧- بانديراس الطاغية (رواية) باي إنكلان
٤٢٨- الخزنة الخفية محمد هوتك بن داود خان
٤٢٩- أقدم لك: هيجل ليود سينسر وأندزجى كروز
٤٣٠- أقدم لك: كانط كرستوفر وانت وأندزجى كليوفسكى
٤٣١- أقدم لك: فوكو كريس هوروكس وزوران جفتيك
٤٣٢- أقدم لك: ماكياثلى باتريك كيرى وأوسكار زاريت
٤٣٣- أقدم لك: جويس ليفيد نوريس وكارل فلنت
٤٣٤- أقدم لك: الرومانسية نونكان هيث وچودى بورهام
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة نيكولاس زديرج
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١) فريدريك كويلستون
٤٣٧- رحالة هندي في بلاد الشرق العربي شبلى النعمانى
٤٣٨- بطلات وضحايا إيمان ضياء الدين بيبيرس
٤٣٩- موت المرابي (رواية) صدر الدين عيني
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية الحديثة كرستن بروستاد
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة (رواية) أرونداتى روى
٤٤٢- حثشبسوت: المرأة الفرعونية فوزية أسعد
٤٤٣- اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها كيس فرستينغ
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة لاوريت سيجورنه
٤٤٥- حول وزن الشعر پرويز ناتل خانلرى
٤٤٦- التحالف الأسود ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير
٤٤٧- ملحمة السيد تراث شعبى إسباني
٤٤٨- الفلاحون (ميراث الترجمة) الأب عيروط
٤٤٩- أقدم لك: الحركة النسوية نخبة
٤٥٠- أقدم لك: ما بعد الحركة النسوية صوفيا فوكا وريبيكا رايت
٤٥١- أقدم لك: الفلسفة الشرقية ريتشارد أوزبورن ويورن فان لون
٤٥٢- أقدم لك: لينين والثورة الروسية ريتشارد إيجينانزى وأوسكار زاريت
٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة چان لوك أرنو
٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية رينيه بريدال
- مجاهد عبدالمنعم مجاهد
عبد الرحمن الشيخ
نسيم مجلى
الطيب بن رجب
أشرف كيلانى
عبدالله عبدالرازق إبراهيم
وحيد النقاش
محمد علاء الدين منصور
محمود علاوى
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
ثريا شلبى
محمد أمان صافى
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
إمام عبدالفتاح إمام
حمدى الجابرى
عصام حجازى
ناجى رشوان
إمام عبدالفتاح إمام
جلال الحفناوى
عايدة سيف النولة
محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
محمد طارق الشرقاوى
فخرى لييب
ماهر جويجاتى
محمد طارق الشرقاوى
صالح عثمانى
محمد محمد يونس
أحمد محمود
الطاهر أحمد مكى
محمى الدين اللبان ووليم داوود مرقس
جمال الجزيرى
جمال الجزيرى
إمام عبد الفتاح إمام
محمى الدين مزيد
حليم طوسون وفؤاد الدهان
سوزان خليل

٤٥٥-	تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥)	فريدريك كويلستون	محمود سيد أحمد
٤٥٦-	لا تنسنى (رواية)	مريم جعفرى	هويدا عزت محمد
٤٥٧-	النساء فى الفكر السياسى الغربى	سوزان مولر أوكين	إمام عبدالفتاح إمام
٤٥٨-	الموريسكيون الأندلسيون	مرثيديس غارثيا أرينال	جمال عبد الرحمن
٤٥٩-	نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية	توم تيتنبرج	جلال البنا
٤٦٠-	أقدم لك: الفاشية والنازية	ستوارت هود وليتزا جانستز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦١-	أقدم لك: لكأن	داريان ليدر وجودى جروفز	إمام عبدالفتاح إمام
٤٦٢-	طه حسين من الأزهر إلى السوريين	عبدالرشيد الصانق محمودى	عبدالرشيد الصانق محمودى
٤٦٣-	الدولة المارقة	ويليام بلوم	كمال السيد
٤٦٤-	ديمقراطية للقلّة	مايكل بارنتى	حصّة إبراهيم المنيف
٤٦٥-	قصص اليهود	لويس جنزبيرج	جمال الرفاعى
٤٦٦-	حكايات حب وبطولات فرعونية	ثيولن فانويك	فاطمة عبد الله
٤٦٧-	التفكير السياسى والنظرة السياسية	ستيفن ديلو	ربيع وهبة
٤٦٨-	روح الفلسفة الحديثة	چوزايا رويس	أحمد الأنصارى
٤٦٩-	جلال الملوك	نصوص حبشية قديمة	مجدى عبدالرازق
٤٧٠-	الأراضى والجودة البيئية	جارى م. بيرزنسكى وآخرون	محمد السيد الفنة
٤٧١-	رحلة لاستكشاف أفريقيا (ج ٢)	ثلاثة من الرحالة	عبد الله عبد الرزاق إبراهيم
٤٧٢-	دون كيخوتى (القسم الأول)	ميجيل دى ثريانتس سايدرا	سليمان العطار
٤٧٣-	دون كيخوتى (القسم الثانى)	ميجيل دى ثريانتس سايدرا	سليمان العطار
٤٧٤-	الأدب والنسوية	بام موريس	سهام عبدالسلام
٤٧٥-	صوت مصر: أم كلثوم	فرچينيا دانيلسون	عادل هلال عنانى
٤٧٦-	أرض العباب بعيدة: بيرم التونسي	ماريلين بوث	سحر توفيق
٤٧٧-	تاريخ الصين منذ ما قبل التاريخ حتى القرن العشرين	هيلدا هوخام	أشرف كيلانى
٤٧٨-	الصين والولايات المتحدة	ليوشيه شنج و لى شى دونج	عبد العزيز حمدي
٤٧٩-	المقهى (مسرحية)	لاو شه	عبد العزيز حمدي
٤٨٠-	تساي ون جى (مسرحية)	كو مو روا	عبد العزيز حمدي
٤٨١-	بردة النبى	روى متحدة	رضوان السيد
٤٨٢-	موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية	روبير چاك تيبو	فاطمة عبد الله
٤٨٣-	النسوية وما بعد النسوية	سارة چامبل	أحمد الشامى
٤٨٤-	جمالية التلقى	هانسن روبرت ياكس	رشيد بنحو
٤٨٥-	التوبة (رواية)	نذير أحمد الدهلوى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٦-	الذاكرة الحضارية	يان أسمن	عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧-	الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨-	الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩-	هُسْرُل: الفلسفة علماً دقيقاً	إدموند هُسْرُل	محمود رجب
٤٩٠-	أسعار البيقاء	محمد قانرى	عبد الوهاب علوب
٤٩١-	نصوص قصصية من روائع الأدب الأفرىقى	نخبة	سمير عبد ربه
٤٩٢-	محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارچيت	محمد رفعت عواد

٤٩٣-	خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	محمد صالح الضالع
٤٩٤-	كتاب الموتى: الخروج في النهار	نصوص مصرية قديمة	شريف الصيفي
٤٩٥-	اللوى	إدوارد تيفان	حسن عبد ربه المصري
٤٩٦-	الحكم والسياسة في أفريقيا (ج١)	إكوانو بانولى	مجموعة من المترجمين
٤٩٧-	الطمانينة والنوع والولة في الشرق الأوسط	نادية العلى	مصطفى رياض
٤٩٨-	النساء والنوع في الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	أحمد على بدوى
٤٩٩-	تقاطعات: الأمة والمجتمع والنوع	مجموعة من المؤلفين	فيصل بن خضراء
٥٠٠-	في طفولتي: دراسة في السيرة الذاتية العربية	تيقز روكي	طلعت الشايب
٥٠١-	تاريخ النساء في الغرب (ج١)	آرثر جولد هامر	سحر فراج
٥٠٢-	أصوات بديلة	مجموعة من المؤلفين	هالة كمال
٥٠٣-	مختارات من الشعر الفارسي الحديث	نخبة من الشعراء	محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤-	كتابات أساسية (ج١)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٥-	كتابات أساسية (ج٢)	مارتن هايدجر	إسماعيل المصدق
٥٠٦-	ربما كان قديساً (رواية)	أن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥٠٧-	سيدة الماضي الجميل (مسرحية)	بيتر شيفر	شوقي فهم
٥٠٨-	المولوية بعد جلال الدين الرومي	عبدالباقي جليبارلي	عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩-	الفقر والإحسان في عصر سلاطين المماليك	أدم صبرة	قاسم عبده قاسم
٥١٠-	الأملة الماكورة (مسرحية)	كارلو جولونوي	عبدالرازق عيد
٥١١-	كوكب مرقع (رواية)	أن تيلر	عبدالحميد فهمي الجمال
٥١٢-	كتابة النقد السينمائي	تيموثي كوريغان	جمال عبد الناصر
٥١٣-	العلم الجسور	تيد أنتون	مصطفى إبراهيم فهمي
٥١٤-	مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	مصطفى بيومي عبد السلام
٥١٥-	من التقليد إلى ما بعد الحدائق	فدوى مالطي دوجلاس	فدوى مالطي دوجلاس
٥١٦-	إرادة الإنسان في علاج الإيمان	آرنولد واشنطن وديونا باوندي	صبرى محمد حسن
٥١٧-	نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨-	استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	هاشم أحمد محمد
٥١٩-	محاضرات في المثالية الحديثة	جوزايا رويس	أحمد الانتصاري
٥٢٠-	الولع الفرنسي بمصر من الظلم إلى المشروع	أحمد يوسف	أمل الصبان
٥٢١-	قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميث	عبدالوهاب بكر
٥٢٢-	إسبانيا في تاريخها	أميركو كاسترو	على إبراهيم منوفى
٥٢٣-	الفن الطليطلى الإسلامى والمنجن	باسيليو بابون مالدونادو	على إبراهيم منوفى
٥٢٤-	الملك لير (مسرحية)	وايم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٥٢٥-	موسم صيد في بيروت وقصص أخرى	لنيس جونسون	نادية رفعت
٥٢٦-	أقدم لك: السياسة البيئية	ستيفن كرويل ووايم رانكين	محيى الدين مزيد
٥٢٧-	أقدم لك: كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	جمال الجزيري
٥٢٨-	أقدم لك: تروتسكى والماركسية	طارق على وفل إيثانز	جمال الجزيري
٥٢٩-	بدائع العلامة إقبال في شعره الأردى	محمد إقبال	حازم محفوظ
٥٣٠-	مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	عمر الفاروق عمر

٥٣١-	ما الذي حدث في حدث ١١ سبتمبر؟	چاك بريددا	صفاء فتحي
٥٣٢-	المقامر والمستشرق	هنري لورنس	بشير السباعي
٥٣٣-	تعلم اللغة الثانية	سوزان جاس	محمد طارق الشرفاوي
٥٣٤-	الإسلاميون الجزائريون	سيفرين لوبا	حمادة إبراهيم
٥٣٥-	مخزن الأسرار (شعر)	نظامي الكتجوي	عبدالعزیز بقوش
٥٣٦-	الثقافات وقيم التقدم	صمويل منتجتون ولورانس هاريزون	شوقي جلال
٥٣٧-	للحب والحرية (شعر)	نخبة	عبدالفار مكاوي
٥٣٨-	النفس والآخر في قصص يوسف الشاروني	كيت دانييل	محمد الحديدي
٥٣٩-	خمسة مسرحيات قصيرة	كاريل تشرشل	محسن مصيلحي
٥٤٠-	توجهات بريطانية - شرقية	السير رونالد ستورس	رؤف عباس
٥٤١-	هي تتخيل وهلاوس أخرى	خوان خوسيه مياس	مروة رزق
٥٤٢-	قصص مختارة من الأدب اليوناني الحديث	نخبة	نعيم عطية
٥٤٣-	أقدم لك: السياسة الأمريكية	باتريك بروجان وكريس جرات	وفاء عبدالقادر
٥٤٤-	أقدم لك: ميلاني كلارين	روبرت هنتشل وآخرون	حمدي الجابري
٥٤٥-	يا له من سباق محموم	فرانسيس كريك	عزت عامر
٥٤٦-	ريموس	ت. ب. وايزمان	توفيق علي منصور
٥٤٧-	أقدم لك: بارت	فيليب تودي وأن كورس	جمال الجزيري
٥٤٨-	أقدم لك: علم الاجتماع	ريتشارد أوزيرن ويورن فان لون	حمدي الجابري
٥٤٩-	أقدم لك: علم العلامات	بول كويلي ولينا جانز	جمال الجزيري
٥٥٠-	أقدم لك: شكسبير	نيك جروم وييرو	حمدي الجابري
٥٥١-	الموسيقى والعولة	سايمون ماندي	سمحة الخولي
٥٥٢-	قصص مثالية	ميجيل دي ثريانتس	علي عبد الرؤف البمبي
٥٥٣-	مدخل للشعر الفرنسي الحديث والمعاصر	دانيال لوفرس	رجاء ياقوت
٥٥٤-	مصر في عهد محمد علي	عفاف لطفى السيد مارسوه	عبدالسميع عمر زين الدين
٥٥٥-	الاستراتيجية الأمريكية لقرن العادي والعشرين	أناثولي أوتكين	أنور محمد إبراهيم ومحمد نصر الدين الجبالي
٥٥٦-	أقدم لك: جان بودريار	كريس هوروكس وزوران جيفتك	حمدي الجابري
٥٥٧-	أقدم لك: الماركيز دي ساد	ستوارت هود وجراهام كرولي	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٨-	أقدم لك: الدراسات الثقافية	زيو دين ساردارويورين فان لون	إمام عبدالفتاح إمام
٥٥٩-	الماس الزائف (رواية)	تشا تشاجي	عبدالحى أحمد سالم
٥٦٠-	صلصلة الجرس (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦١-	جناح جبريل (شعر)	محمد إقبال	جلال السعيد الحفناوي
٥٦٢-	بلايين وبلايين	كارل ساجان	عزت عامر
٥٦٣-	ورود الخريف (مسرحية)	خايننتو بينايننتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٤-	عش الغريب (مسرحية)	خايننتو بينايننتي	صبري محمدي التهامي
٥٦٥-	الشرق الأوسط المعاصر	بيورا ج. جيرنر	أحمد عبدالحميد أحمد
٥٦٦-	تاريخ أوروبا في العصور الوسطى	موريس بيشوب	علي السيد علي
٥٦٧-	الوطن المقتصب	مايكل رايس	إبراهيم سلامة إبراهيم
٥٦٨-	الاصول في الرواية	عبد السلام حيدر	عبد السلام حيدر

٥٦٩-	موقع الثقافة	هومي بابا	ثأثر ديب
٥٧٠-	دول الخليج الفارسي	سير روبرت هاي	يوسف الشاروني
٥٧١-	تاريخ النقد الإسباني المعاصر	إيميليا دي ثوليتا	السيد عبد الظاهر
٥٧٢-	الطب في زمن الفراغة	برونو أليوا	كمال السيد
٥٧٣-	أقدم لك: فرويد	ريتشارد ايجنانس وأسكار زارتي	جمال الجزيري
٥٧٤-	مصر القديمة في عيون الإيرانيين	حسن بيرنيا	علاء الدين السباعي
٥٧٥-	الاقتصاد السياسي للعولمة	نجير وودز	أحمد محمود
٥٧٦-	فكر ثريانتس	أمريكو كاسترو	ناهد العشري محمد
٥٧٧-	مغامرات بينوكيو	كارلو كولودي	محمد قنديل عمارة
٥٧٨-	الجماليات عند كيتس وهنت	أيومي ميزوكوشي	محمد إبراهيم وعصام عبد الزوج
٥٧٩-	أقدم لك: تشومسكي	جون ماهر وجودي جرونز	محيي الدين مزيد
٥٨٠-	دائرة المعارف النولية (مج ١)	جون فيزر وبول سيترجز	بإشراف: محمد فتحي عبد الهادي
٥٨١-	الحققي يموتون (رواية)	ماريو بوزو	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٢-	مرايا على الذات (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٣-	الجيران (رواية)	أحمد محمود	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٤-	سفر (رواية)	محمود نوات آبادي	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٥-	الأمير احتجاج (رواية)	هوشنك كلشيري	سليم عبد الأمير حمدان
٥٨٦-	السينما العربية والأفريقية	ليزيث مالكموس وروي أرمن	سهام عبد السلام
٥٨٧-	تاريخ تطور الفكر الصيني	مجموعة من المؤلفين	عبد العزيز حمدي
٥٨٨-	أمنحوتب الثالث	أنيس كابول	ماهر جويجاتي
٥٨٩-	تمبكت العجيبة	فيلكس دييوا	عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٥٩٠-	أساطير من الموروثات الشعبية الفنلندية	نخبة	محمود مهدي عبدالله
٥٩١-	الشاعر والمفكر	هوراتيوس	علي عبدالقواب علي وصالح رمضان السيد
٥٩٢-	الثورة المصرية (ج ١)	محمد صبري السوربوني	مجدى عبد الحافظ وعلى كورخلن
٥٩٣-	قصائد ساحرة	بول فاليري	بكر الطو
٥٩٤-	القلب السمين (قصة لطفال)	سوزانا تامارو	أمانى فوزي
٥٩٥-	الحكم والسياسة في أفريقيا (ج ٢)	إكوانو بانولي	مجموعة من المترجمين
٥٩٦-	الصحة العقلية في العالم	روبرت ديجارليه وآخرون	إيهاب عبدالرحيم محمد
٥٩٧-	مسلمو غرناطة	خوليو كاروباروخا	جمال عبدالرحمن
٥٩٨-	مصر وكنعان وإسرائيل	دونالد رينفورد	بيومي على قنديل
٥٩٩-	فلسفة الشرق	هرمانده ميريون	محمود علاوي
٦٠٠-	الإسلام في التاريخ	برنارد لويس	مدحت طه
٦٠١-	التسوية والمواطنة	ريان فوت	أيمن بكر وسمر الشيشكلي
٦٠٢-	ليوتار: نحو فلسفة ما بعد حداثية	جيمس وليامز	إيمان عبدالعزیز
٦٠٣-	النقد الثقافي	نورث أيزابرجر	وفاء إبراهيم ورمضان بسطاني
٦٠٤-	الكوارث الطبيعية (مج ١)	باتريك ل. نيويت	توفيق على منصور
٦٠٥-	مخاطر كوكبنا المضطرب	إرنست زيبروسكي (الصغير)	مصطفى إبراهيم قهسي
٦٠٦-	قصة البردي اليوناني في مصر	ريتشارد هاريس	محمود إبراهيم السعدني

٦٠٧-	قلب الجزيرة العربية (ج١)	هارى سينت فيليبى	صبرى محمد حسن
٦٠٨-	قلب الجزيرة العربية (ج٢)	هارى سينت فيليبى	صبرى محمد حسن
٦٠٩-	الانتخاب الثقافى	أجنر فوج	شوقى جلال
٦١٠-	العمارة المنجنة	رفائيل لويث جوثمان	على إبراهيم متوفى
٦١١-	النقد والأيدىولوجية	تيرى إيجلتون	فخرى صالح
٦١٢-	رسالة النفسية	فضل الله بن حامد الحسينى	محمد محمد يونس
٦١٣-	السياحة والسياسة	كولن مايكل هول	محمد فريد حجاب
٦١٤-	بيت الأقصر الكبير (رواية)	فوزية أسعد	منى قطان
٦١٥-	عرض الأحداث التى وقعت فى بغداد من ١٩١٧ إلى ١٩١٩	أليس بسيرينى	محمد رفعت عواد
٦١٦-	أساطير بيضاء	روبرت يانج	أحمد محمود
٦١٧-	الفولكلور والبحر	هوراس بيك	أحمد محمود
٦١٨-	نحو مفهوم لاقتصاديات الصحة	تشارلز فيلبس	جلال البنا
٦١٩-	مفاتيح أورشليم القدس	ريمون استانبولى	عايدة الباجورى
٦٢٠-	السلام الصليبي	توماش ماستناك	بشير السباعى
٦٢١-	رباعيات الخيام (ميراث الترجمة)	عمر الخيام	محمد السباعى
٦٢٢-	أشعار من عالم اسمه الصين	آى تشينغ	أمير نبيه وعبدالرحمن حجازى
٦٢٣-	نواير جحا الإيرانى	سعيد قانعى	يوسف عبدالفتاح
٦٢٤-	شعر المرأة الأفريقية	نخبة	غادة الطوانى
٦٢٥-	الجرح السرى	جان جينيه	محمد برادة
٦٢٦-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	نخبة	توفيق على منصور
٦٢٧-	حكايات إيرانية	نخبة	عبدالوهاب علوب
٦٢٨-	أصل الأنواع	تشارلس داروين	مجدى محمود المليجى
٦٢٩-	قرن آخر من الهيمنة الأمريكية	نيقولاس جويات	عزة الخميسى
٦٣٠-	سيرتى الذاتية	أحمد بللو	صبرى محمد حسن
٦٣١-	مختارات من الشعر الأفريقى المعاصر	نخبة	بإشراف: حسن طلب
٦٣٢-	المسلمون واليهود فى مملكة فالنسيا	لوورس برامون	رائيا محمد
٦٣٣-	الحب وفنونه (شعر)	نخبة	حمادة إبراهيم
٦٣٤-	مكتبة الإسكندرية	روى ماكرويد وإسماعيل سراج الدين	مصطفى البهنساوى
٦٣٥-	التثبيت والتكيف فى مصر	جودة عبد الخالق	سمير كريم
٦٣٦-	حج يواندة	جناب شهاب الدين	سامية محمد جلال
٦٣٧-	مصر الخديوية	ف. روبرت هنتز	بدر الرفاعى
٦٣٨-	الديمقراطية والشعر	روبرت بن وارين	فؤاد عبد المطلب
٦٣٩-	فندق الأرق (شعر)	تشارلز سيميك	أحمد شافعى
٦٤٠-	الكسياد	الأميرة أناكومنينا	حسن حبشى
٦٤١-	برتراند رسل (مختارات)	برتراند رسل	محمد قنبرى عمارة
٦٤٢-	أقدم لك: داروين والتطور	جوناثان ميلر ووبرين فان لون	ممدوح عبد المنعم
٦٤٣-	سفرنامه حجاز (شعر)	عبد الماجد التريابادى	سمير عبدالحميد إبراهيم
٦٤٤-	العلوم عند المسلمين	هوارد دتيرنر	فتح الله الشيخ

٦٤٥-	السياسة الخارجية الأمريكية ومصادرها اللغوية	تشارلز كجلى ويوجين ويتكوف	عبد الوهاب علوب
٦٤٦-	قصة الثورة الإيرانية	سبهر نبيح	عبد الوهاب علوب
٦٤٧-	رسائل من مصر	جون نيينيه	فتحى العشرى
٦٤٨-	بورخيس	بياتريث سارلو	خليل كلفت
٦٤٩-	الخوف وقصص خرافية أخرى	جى دى موباسان	سهر يوسف
٦٥٠-	الدولة والسلطة والسياسة فى الشرق الأوسط	روجر أوين	عبد الوهاب علوب
٦٥١-	بيليسبس الذى لا نعرفه	وثائق قديمة	أمل الصبان
٦٥٢-	آلهة مصر القديمة	كلود ترونكر	حسن نصر الدين
٦٥٣-	مدرسة الطفاة (مسرحية)	إيريش كمستتر	سمير جريس
٦٥٤-	أساطير شعبية من أوزبكستان (ج١)	نصوص قديمة	عبد الرحمن الخميسى
٦٥٥-	أساطير وآلهة	إيزابيل فرانكو	حليم طوسون ومحمود ماهر طه
٦٥٦-	خيز الشعب والأرض الحمراء (مسرحيتان)	ألفونسو ساسترى	ممدوح البستاوى
٦٥٧-	محاكم التفتيش والموريسكيون	مرثيديس غارثيا أرينال	خالد عباس
٦٥٨-	حوارات مع خوان رامون خيمينيث	خوان رامون خيمينيث	صبرى التهامى
٦٥٩-	قصائد من إسبانيا وأمريكا اللاتينية	نخبة	عبد اللطيف عبد الحليم
٦٦٠-	نافذة على أحدث العلوم	ريتشارد فايفيلد	هاشم أحمد محمد
٦٦١-	روائع أندلسية إسلامية	نخبة	صبرى التهامى
٦٦٢-	رحلة إلى الجنود	داسو سالدييار	صبرى التهامى
٦٦٣-	امراة عادية	ليوسيل كليفتون	أحمد شافعى
٦٦٤-	الرجل على الشاشة	ستيفن كوهان وأنا راي هارك	عصام زكريا
٦٦٥-	عوالم أخرى	بول دافيز	هاشم أحمد محمد
٦٦٦-	تطور الصورة الشعرية عند شكسبير	ولفجانج اتش كلين	جمال عبد التاصر ومنحت الجبار وجمال جاد الرب
٦٦٧-	الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربى	ألفن جولدنر	على ليلة
٦٦٨-	ثقافات العولة	فريدريك چيمسون وماساو ميوشى	لىلى الجبالى
٦٦٩-	ثلاث مسرحيات	وول شوينكا	نسيم مجلى
٦٧٠-	أشعار جوستاف أدولفو	جوستاف أدولفو بىكر	ماهر البطوطى
٦٧١-	قل لى كم مضى على رحيل القطار؟	چيمس بولدوين	على عبدالأمير صالح
٦٧٢-	مختارات من الشعر الفرنسى للأطفال	نخبة	إبتهال سالم
٦٧٣-	ضرب الكليم (شعر)	محمد إقبال	جلال الحفناوى
٦٧٤-	ديوان الإمام الغمىنى	آية الله العظمى الغمىنى	محمد علاء الدين منصور
٦٧٥-	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	باشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٦-	أثينا السوداء (ج٢، ج١)	مارتن برنال	باشراف: محمود إبراهيم السعدنى
٦٧٧-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١، ج٢)	إدوارد جرانتيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٨-	تاريخ الأدب فى إيران (ج١، ج٢)	إدوارد جرانتيل براون	أحمد كمال الدين حلمى
٦٧٩-	مختارات شعرية مترجمة (ج٢)	وليام شكسبير	توفيق على منصور
٦٨٠-	المدينة الفاضلة (ميراث الترجمة)	كارل ل. بيكر	محمد شفيق غريال
٦٨١-	هل يوجد نص فى هذا الفصل؟	ستانلى فش	أحمد الشيمى
٦٨٢-	نجوم خطر التجوال الجديد (رواية)	بن أوكرى	صبرى محمد حسن

٦٨٣-	سكين واحد لكل رجل (رواية)	تى. م. ألوكي	صبرى محمد حسن
٦٨٤-	الاعمال القصصية الكاملة (أنا كندا) (ج١)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٥-	الاعمال القصصية الكاملة (الصعراء) (ج٢)	أوراثيو كيروجا	رزق أحمد بهنسى
٦٨٦-	امرأة محاربة (رواية)	ماكسين هونج كنجستون	سحر توفيق
٦٨٧-	محبوبة (رواية)	فتانة حاج سيد جوادى	ماجدة العنانى
٦٨٨-	الانفجارات الثلاثة العظمى	فيليب م. نوپر وريتشارد أ. موار	فتح الله الشيخ وأحمد السماهى
٦٨٩-	الملف (مسرحية)	تادوش روجيفيتش	هناء عبد الفتاح
٦٩٠-	محاكم التفتيش فى فرنسا	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩١-	ألبرت أينشتين: حياته وغرامياته	(مختارات)	رمسيس عوض
٦٩٢-	أقدم لك: الوجودية	ريتشارد أيجانسى وأوسكار زاريت	حمدى الجابرى
٦٩٣-	أقدم لك: القتل الجماعى (المحرقة)	حانيم برشيت وآخرون	جمال الجزيرى
٦٩٤-	أقدم لك: بريدا	جيف كولينز وبيل مايبلين	حمدى الجابرى
٦٩٥-	أقدم لك: رسل	ديف روبنسون وچودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٦-	أقدم لك: رومو	ديف روبنسون وأوسكار زاريت	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٧-	أقدم لك: أرسطو	روبرت ودفين وچودى جروف	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٨-	أقدم لك: عصر التنوير	ليود سينسر وأندريجي كروز	إمام عبدالفتاح إمام
٦٩٩-	أقدم لك: التطيل النفسى	إيقان وارد وأوسكار زاريت	جمال الجزيرى
٧٠٠-	الكاتب وواقعه	ماريو بارجاس يوسا	بسمة عبدالرحمن
٧٠١-	الذاكرة والحدائق	وليم رود فيفيان	منى البرنس
٧٠٢-	مدونة جوستيان فى ألفه الرومانى (ميراث الترجمة)	جوستينيان	عبد العزيز فهمى
٧٠٣-	تاريخ الأدب فى إيران (ج٢)	إيوارد جرانفيل براون	أمين الشواربى
٧٠٤-	فيه ما فيه	مولانا جلال الدين الرومى	محمد علاء الدين منصور وآخرون
٧٠٥-	فضل الأنام من رسائل حجة الإسلام	الإمام الغزالى	عبد الحميد مذكور
٧٠٦-	الشجرة الوراثية وكتاب التحولات	چونسون ف. يان	عزت عامر
٧٠٧-	أقدم لك: فالتر بنيامين	هوارد كاليجل وآخرون	وفاء عبدالقادر
٧٠٨-	فراغنة من؟	بونالد مالكولم ريد	رحوف عباس
٧٠٩-	معنى الحياة	ألفريد أدلر	عادل نجيب بشرى
٧١٠-	الأطفال والتكنولوجيا والثقافة	إيان هاتشبائى وجوموران - إليس	نعاء محمد الخطيب
٧١١-	درة التاج	ميرزا محمد هادى رسوا	هناء عبد الفتاح
٧١٢-	الإلياذة (ج١) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٣-	الإلياذة (ج٢) (ميراث الترجمة)	هوميروس	سليمان البستانى
٧١٤-	حديث القلوب (ميراث الترجمة)	لامنيه	حنا صاوه
٧١٥-	سر تقدم الإنكليز السكسونيين (ميراث الترجمة)	إدمون ديمولان	أحمد فتحى زغول
٧١٦-	جامعة كل المعارف (ج٢)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٧-	جامعة كل المعارف (ج٣)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٨-	جامعة كل المعارف (ج٥)	مجموعة من المؤلفين	نخبة من المترجمين
٧١٩-	مسرح الأطفال: فلسفة وطريقة	م. جولديرج	جميلة كامل
٧٢٠-	مداخل إلى البحث فى نظم اللغة الثانية	دونام چونسون	على شعبان وأحمد الخطيب

مصطفى لييب عبد الغنى	هـ. أ. ولفسون	٧٢١- فلسفة المتكلمين فى الإسلام (مج ١)
المنفصافى أحمد القطورى	يشار كمال	٧٢٢- المنفحة وقصص أخرى
أحمد ثابت	إفرايم نيمنى	٧٢٣- تحديات ما بعد الصهيونية
عبد الريس	بول روبنسون	٧٢٤- اليسار الفرويدى
مى مقلد	جون فيتكس	٧٢٥- الاضطراب النفسى
مروة محمد إبراهيم	ضيرمو غوثاليس بوستو	٧٢٦- الموريسكيون فى المغرب
وحيد السعيد	باچين	٧٢٧- حلم البحر (رواية)
أميرة جمعة	موريس آليه	٧٢٨- العولة: تنمية العمالة والنمو
هويدا عزت	صائق زيبا كلام	٧٢٩- الثورة الإسلامية فى إيران
عزت عامر	آن جاتى	٧٣٠- حكايات من السهول الأفريقية
محمد قدرى عمارة	مجموعة من المؤلفين	٧٣١- النوع: الذكر والأنثى بين التميز والاختلاف
سمير جريس	إنجو شولتسه	٧٣٢- قصص بسيطة (رواية)
محمد مصطفى بنوى	وليم شيكسبير	٧٣٣- مأساة عطيل (مسرحية)
أمل الصبان	أحمد يوسف	٧٣٤- بونايرت فى الشرق الإسلامى
محمود محمد مكي	مايكل كوبرسون	٧٣٥- فن السيرة فى العربية
شعبان مكاوى	هوارد زن	٧٣٦- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج ١)
توفيق على منصور	پاتريك ل. أبوت	٧٣٧- الكوارث الطبيعية (مج ٢)
محمد عواد	جيرار دى جورج	٧٣٨- دمشق من مصر ما قبل التاريخ إلى الثورة الملوكية
محمد عواد	جيرار دى جورج	٧٣٩- دمشق من الإمبراطورية العثمانية حتى العولمة المعاصرة
مرفت ياقوت	بارى هندس	٧٤٠- خطابات السلطة
أحمد هيكل	برنارد لويس	٧٤١- الإسلام وأزمة العصر
رزق بهنسى	خوسيه لاكواندا	٧٤٢- أرض حارة
شوقى جلال	روبرت أونجر	٧٤٣- الثقافة: منظور داروينى
سمير عبد الحميد	محمد إقبال	٧٤٤- ديوان الأسرار والرموز (شعر)
محمد أبو زيد	بيك الننبلى	٧٤٥- المآثر السلطانية
حسن النعيمى	جوزيف أ. شومبيتر	٧٤٦- تاريخ التحليل الاقتصادى (مج ١)
إيمان عبد العزيز	تريفور وايتوك	٧٤٧- الاستعارة فى لغة السينما
سمير كريم	فرانسيس بويل	٧٤٨- تدمير النظام العالمى
باتسى جمال الدين	ل.ج. كالفيه	٧٤٩- إيكولوجيا لغات العالم
باشراف: أحمد عثمان	هوميروس	٧٥٠- الإلياذة
علاء السباعى	نخبة	٧٥١- الإسراء والمعراج فى تراث الشعر الفارسى
نمر عاروى	جمال قارملى	٧٥٢- ألمانيا بين عقدة النخب والخوف
محسن يوسف	إسماعيل سراج الدين وآخرون	٧٥٣- التنمية والقيم
عبد السلام حيدر	أنا ماري شيميل	٧٥٤- الشرق والغرب
على إبراهيم منوفى	أندرو ب. بيبكى	٧٥٥- تاريخ الشعر الإسمائى خلال القرن العشرين
خالد محمد عباس	إنريكي خاربيل بوتشيللا	٧٥٦- ذات العيون الساحرة
آمال الروبى	پاتريشيا كرون	٧٥٧- تجارة مكة
عاطف عبد الحميد	بروس روبنز	٧٥٨- الإحساس بالعولة

- ٧٥٩- النثر الأردني مولوى سيد محمد جلال الحفناوى
- ٧٦٠- الدين والتصور الشعبى للكون السيد الأسود السيد الأسود
- ٧٦١- جيوب مثقلة بالحجارة (رواية) فيرجينيا وولف فاطمة ناعوت
- ٧٦٢- المسلم عبداً و صديقاً ماريا سوايداد عبدالعال صالح
- ٧٦٣- الحياة فى مصر أنريكو بيا نجوى عمر
- ٧٦٤- نيوان غالب الدهلوى (شعر غزل) غالب الدهلوى حازم محفوظ
- ٧٦٥- نيوان خواجه الدهلوى (شعر تصوف) خواجه مير برد الدهلوى حازم محفوظ
- ٧٦٦- الشرق المتخيل تيرى هنتش غازى برو و خليل أحمد خليل
- ٧٦٧- الغرب المتخيل نسيب سمير الحسينى غازى برو
- ٧٦٨- حوار الثقافات محمود فهمى حجازى محمود فهمى حجازى
- ٧٦٩- أدباء أحياء فريدريك هتمان رندا التشار وضياء زاهر
- ٧٧٠- السيدة بيرفيكتا بينيتو بيريث جالدوس صبرى التهامى
- ٧٧١- السيد سيجوندو سومبرا ريكاردو جويرة اليس صبرى التهامى
- ٧٧٢- بريخت ما بعد الحداثة إليزابيث رايت محسن مصيلحى
- ٧٧٣- دائرة المعارف الدولية (ج٢) جون فيزر و پول ستيرجز ياشراف: محمد فتحى عبدالهادى
- ٧٧٤- الديمقراطية الأمريكية: التاريخ والمرتكزات مجموعة من المؤلفين حسن عبد ربه المصرى
- ٧٧٥- مرآة العروس نذير أحمد الدهلوى جلال الحفناوى
- ٧٧٦- منظومة مصيبت نامه (مج١) فريد الدين العطار محمد محمد يونس
- ٧٧٧- الانفجار الأعظم جيمس إ. لينسى عزت عامر
- ٧٧٨- صفوة المديح مولانا محمد أحمد ورضا القادري حازم محفوظ
- ٧٧٩- خيوط العنكبوت وقصص أخرى نخبة سمير عبدالحميد إبراهيم وسارة تাকাهاشى
- ٧٨٠- من أدب الرسائل الهندية حجاز ١٩٢٠ غلام رسول مهر سمير عبد الحميد إبراهيم
- ٧٨١- الطريق إلى بكين هدى بدران نبيلة بدران
- ٧٨٢- المسرح المسكون مارفن كارلسون جمال عبد المقصود
- ٧٨٣- العولة والرعاية الإنسانية فيك جورج و پول ويلينج طلعت السروجى
- ٧٨٤- الإساءة للطفل بيثيد أ. وولف جمعة سيد يوسف
- ٧٨٥- تأملات عن تطور نكاه الإنسان كارل ساجان سمير حنا صانق
- ٧٨٦- المنذبة (رواية) مارجريت أترود سحر توفيق
- ٧٨٧- العودة من فلسطين جوزيه بوفيه إيناس صانق
- ٧٨٨- سر الاهرامات ميروسلاف فرنر خالد أبو اليزيد البلتاجى
- ٧٨٩- الانتظار (رواية) هاجين منى النروى
- ٧٩٠- الفرانكفونية العربية مونيك بوتو جيهان العيسوى
- ٧٩١- المطور ومعامل المطور فى مصر القديمة محمد الشيمى ماهر جويجاتى
- ٧٩٢- دراسات حول القصص القصيرة لموسى محفوظ منى ميخائيل منى إبراهيم
- ٧٩٣- ثلاث رؤى للمستقبل جون جريشيس روف وصفى
- ٧٩٤- التاريخ الشعبى للولايات المتحدة (ج٢) هوارد زن شعبان مكاوى
- ٧٩٥- مختارات من الشعر الإشباني (ج١) نخبة طى عبد الزغوف البمبى
- ٧٩٦- أفاق جديدة فى دراسة اللغة والذهن نعوم تشومسكى حمزة المزينى

طلعت شاهين	نخبة	الرؤية في ليلة معتمة (شعر)	٧٩٧-
سميرة أبو الحسن	كاترين جيلدرود ودافيد جيلدرود	الإرشاد النفسي للأطفال	٧٩٨-
عبد الحميد فهمي الجمال	آن تيلر	سلم السنوات	٧٩٩-
عبد الجواد توفيق	ميشيل ماكارثي	قضايا في علم اللغة التطبيقي	٨٠٠-
بإشراف: محسن يوسف	تقرير نولي	نحو مستقبل أفضل	٨٠١-
شرين محمود الرفاعي	ماريا سوليداد	مسلمو غرناطة في الآداب الأوروبية	٨٠٢-
عزة الخميسي	توماس باترسون	التغيير والتنمية في القرن العشرين	٨٠٣-
درويش الحلوجي	دانييل ميرفيه-ليجيه وجان بول ويلام	سوسيولوجيا الدين	٨٠٤-
طاهر البريري	كازو إيشيجورو	من لا عزاء لهم (رواية)	٨٠٥-
محمود ماجد	ماجدة بركة	الطبقة العليا المصرية	٨٠٦-
خيرى نومة	ميريام كوك	يحيى حقى: تشريح مفكر مصري	٨٠٧-
أحمد محمود	ديفيد دابليو ليش	الشرق الأوسط والولايات المتحدة	٨٠٨-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كروپسي	تاريخ الفلسفة السياسية (ج١)	٨٠٩-
محمود سيد أحمد	ليو شتراوس وجوزيف كروپسي	تاريخ الفلسفة السياسية (ج٢)	٨١٠-
حسن النعيمي	جوزيف أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادي (مج٢)	٨١١-
فريد الزاهي	ميشيل مافيزولي	تقل العالم: المصرد والأسلوب في الحياة الاجتماعية	٨١٢-
نورا أمين	جنى إرنو	لم أخرج من ليلي (رواية)	٨١٣-
لمعل الروبي	نافتال لويس	الحياة اليومية في مصر الرومانية	٨١٤-
مصطفى لبيب عبد الغنى	ه. أ. ولفسون	فلسفة المتكلمين (مج٢)	٨١٥-
بدر الدين عروكي	فيليب روجيه	العهود الأمريكية	٨١٦-
محمد لطفي جمعة	أفلاطون	مائة أفلاطون: كلام في الحب	٨١٧-
ناصر أحمد وياتسي جمال الدين	أندريه ريمون	المعرفين والتجار في القرن ١٨ (ج١)	٨١٨-
ناصر أحمد وياتسي جمال الدين	أندريه ريمون	المعرفين والتجار في القرن ١٨ (ج٢)	٨١٩-
طانيوس أفندي	وليم شكسبير	هملت (مسرحية) (ميراث الترجمة)	٨٢٠-
عبد العزيز بقوش	نور الدين عبد الرحمن الجامي	هفت بيكر (شعر)	٨٢١-
محمد نور الدين عبد المنعم	نخبة	فن الرياعي (شعر)	٨٢٢-
أحمد شافعي	نخبة	وجه أمريكا الأسود (شعر)	٨٢٣-
ربيع مفتاح	دافيد برتش	لغة الدراما	٨٢٤-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	مصر النهضة في إيطاليا (ج١) (ميراث الترجمة)	٨٢٥-
عبد العزيز توفيق جاويد	ياكوب يوكهارت	مصر النهضة في إيطاليا (ج٢) (ميراث الترجمة)	٨٢٦-
محمد علي فرج	دونالد ب. كول وثريا تركي	لعل مطروح البدو والمستوطنين والفن في زمن السلطة	٨٢٧-
رمسيس شحاتة	ألبرت أينشتاين	النظرية النسبية (ميراث الترجمة)	٨٢٨-
مجدى عبد الحافظ	إرنست رينان وجمال الدين الأفغانى	مناظرة حول الإسلام والعلم	٨٢٩-
محمد علاء الدين منصور	حسن كريم بور	رقى العشق	٨٣٠-
محمد النادى وعطية عاشور	ألبرت أينشتاين وإيڤوود إنفلد	تطور علم الطبيعة (ميراث الترجمة)	٨٣١-
حسن النعيمي	جوزيف أ. شومبيتر	تاريخ التحليل الاقتصادي (ج٢)	٨٣٢-
محسن الدمرداش	فرنر شميدرس	الفلسفة الألمانية	٨٣٣-
محمد علاء الدين منصور	فبيع الله صفا	كثر الشعر	٨٣٤-

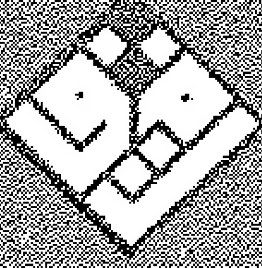
٨٣٥-	تشخيخوف: حياة في صور	بيتر أوربان	علاء هزيمى
٨٣٦-	بين الإسلام والغرب	مرثيس قارثيا	ممدوح البستارى
٨٣٧-	هناكب في الحصيد	ناتاليا فيكو	على فهمى عبدالسلام
٨٣٨-	في تفسير مذهب بوش ومقالات أخرى	نعم تشومسكى	ابنى صبرى
٨٣٩-	أقدم لك: النظرية النقدية	ستيوارت سين وبورين فان لون	جمال الجزيرى
٨٤٠-	الخواتم الثلاثة	جوتنولد ليسينج	فوزية حسن
٨٤١-	هملت: أمير الدانمارك	وليم شكسبير	محمد مصطفى بدوى
٨٤٢-	منظومة مصيبت نامه (مج ٢)	فريد الدين العطار	محمد محمد يونس
٨٤٣-	من روائع القصيد الفارسي	نخبة	محمد علاء الدين منصور
٨٤٤-	دراسات في الفقر والعولة	كريمة كريم	سمير كريم
٨٤٥-	غياب السلام	نيكولاس جويات	طلعت الشايب
٨٤٦-	الطبيعة البشرية	ألفريد أدلر	هادل نجيب بشرى
٨٤٧-	الحياة بعد الرأسالية	مايكل ألبرت	أحمد محمود
٨٤٨-	تاريخ النولة العربية (ميراث الترجمة)	يوليوس فلهاوزن	عبد الهادي أبو ريدة
٨٤٩-	سونيتات شكسبير	وليم شكسبير	بدر توفيق
٨٥٠-	الخيال، الأسلوب، الحداثة	مقالات مختارة	جابر عصفور
٨٥١-	الطب التجريبي (ميراث الترجمة)	كلود برنار	يوسف مراد
٨٥٢-	العلم والحقيقة	ريتشارد دوكنز	مصطفى إبراهيم فهمى
٨٥٣-	المسألة في القدس: صارة المدن والمصور (مج ١)	باسيليو بابون مالدونانو	على إبراهيم منوفى
٨٥٤-	المسألة في القدس: صارة المدن والمصور (مج ٢)	باسيليو بابون مالدونانو	على إبراهيم منوفى
٨٥٥-	فهم الاستعارة فى الألب	جيرارد ستيم	محمد أحمد حمد
٨٥٦-	القضية المديسكية من وجهة نظر أخرى	فرانثيسكو ماركيث يانو بيانوبا	عائشة سويلم
٨٥٧-	نادجا (رواية)	أندريه بريتون	كامل عويد العامرى
٨٥٨-	جوهر الترجمة: عبور الحدود الثقافية	ثيو هرمانز	بيومى قنديل
٨٥٩-	السياسة فى الشرق القديم	إيف شيميل	مصطفى ماهر
٨٦٠-	مصر وأوروبا	فان بلمان	عادل صبحى تكلا
٨٦١-	الإسلام والمسلمون فى أمريكا	چين سميث	محمد الخولى
٨٦٢-	بيقاء الكاكابو	أرتور شنيتسلر	محسن الدمرداش
٨٦٣-	لقاء بالشعراء	على أكبر دلفى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٤-	أوراق فلسطينية	دورين إنجرامز	عبد الرحيم الرفاعى
٨٦٥-	فكرة الثقافة	تيرى إيجلتون	شوقى جلال
٨٦٦-	رسائل خمس فى الأفاق والأنفس	مجموعة من المؤلفين	محمد علاء الدين منصور
٨٦٧-	المهمة الاستوائية (رواية)	ديفيد مايلو	صبرى محمد حسن
٨٦٨-	الشعر الفارسي المعاصر	ساعد باقرى ومحمد رضا محمدى	محمد علاء الدين منصور
٨٦٩-	تطور الثقافة	روين دونبار وآخرون	شوقى جلال
٨٧٠-	عشر مسرحيات (ج ١)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧١-	عشر مسرحيات (ج ٢)	نخبة	حمادة إبراهيم
٨٧٢-	كتاب الطار	لاوتسو	محسن فرجاني

بهاء شاهين	تقرير صادر عن اليونسكو	معلمون لمدارس المستقبل	٨٧٣-
ظهور أحمد	جاويد إقبال	النهر الخالد (مج ١)	٨٧٤-
ظهور أحمد	جاويد إقبال	النهر الخالد (مج ٢)	٨٧٥-
أمانى المنياوى	هنرى جورج فارمر	دراسات فى الموسيقى الشرقية (ج ١)	٨٧٦-
صلاح محبوب	موريتس شتينثيدر	أشب الجدل والدفاع فى العربية	٨٧٧-
صبرى محمد حسن	تشارلز دوتى	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج ١، مج ١)	٨٧٨-
صبرى محمد حسن	تشارلز دوتى	ترحال فى صحراء الجزيرة العربية (ج ١، مج ٢)	٨٧٩-
عبد الرحمن حجازى وأمير نبيه	أحمد حسنين بك	الواحات المفقودة	٨٨٠-
سلوى عباس	جلال آل أحمد	المستغيرون : خدمة وخيانة	٨٨١-
إبراهيم الشواربى	حافظ الشيرازى	أغانى شيراز (ج ١) (ميراث الترجمة)	٨٨٢-
إبراهيم الشواربى	حافظ الشيرازى	أغانى شيراز (ج ٢) (ميراث الترجمة)	٨٨٣-
محمد رشدى سالم	باربرا تيزار ومارتن هيوز	تعلم الأطفال الصغار	٨٨٤-
بدر عرويكى	جان بودريار	روح الإرهاب	٨٨٥-
ثائر ديب	دوجلاس روبنسون	الترجمة والإمبراطورية	٨٨٦-
محمد علاء الدين منصور	سعدى الشيرازى	غزليات سعدى (شعر)	٨٨٧-
هويدا عزت	مريم جعفرى	أزهار مسلك الليل (رواية)	٨٨٨-
ميخائيل رومان	وايم فوكتر	سارتورس (ميراث الترجمة)	٨٨٩-
الصفصافى أحمد القطورى	مخومطفى فراغى	منتخبات أشعار فراغى	٨٩٠-
عزة مازن	مارجريت أتود	مفاوضات مع الموتى	٨٩١-
إسحاق عبيد	عزيز سوربال عطية	تاريخ المسيحية الشرقية	٨٩٢-
محمد قدرى عمارة	برتراند راسل	عبادة الإنسان الحر	٨٩٣-
رفعت السيد على	محمد أسد	الطريق إلى مكة	٨٩٤-
يسرى خميس	فريدريش نورينمات	وادي الفوضى (رواية)	٨٩٥-
زين العابدين فؤاد	نخبة	شعر الضفاف الأخرى	٨٩٦-
صبرى محمد حسن	بيليد جورج هوجارت	اختراق الجزيرة العربية	٨٩٧-
محمود خيال	برويز أمير على	الإسلام والعلم	٨٩٨-
أحمد مختار الجمال	بيتر مارشال	الديبلوماسية الفاعلة	٨٩٩-
جابر عصفور	مقالات مختارة	تيارات نقدية محدثة	٩٠٠-
عبد العزيز حمدى	لى جاو شينج	مختارات من شعر لى جاو شينج	٩٠١-
مروة الفقى	روبرت أرنولد	آلهة مصر القديمة وأساطيرها	٩٠٢-
حسين بيومى	بيل نيكواز	أفلام ومناهج (مج ١)	٩٠٣-
حسين بيومى	بيل نيكواز	أفلام ومناهج (مج ٢)	٩٠٤-
جلال السعيد الحفناوى	ج. ت. جارات	تراث الهند	٩٠٥-
أحمد هويدى	هيربرت بومس	أسس الحوار فى القرآن	٩٠٦-
فاطمة خليل	فرانسواز چيرو	آرثر.. متعة الحياة (رواية)	٩٠٧-
خالدة حامد	بيفيد كوزنز هوى	الطقة النقدية	٩٠٨-
طلعت الشايب	چووست سمايرز	الفنون والآداب تحت ضغط العولة	٩٠٩-
مى رفعت سلطان	دافيد س. ليندس	بروميثيوس بلا قيود	٩١٠-

غيار التجوّم	جون جريبين	عزت عامر	٩١١-
توجلت يحيى حقى (ج١) (ميراث لترجمة)	روايات مختارة	يحيى حقى	٩١٢-
توجلت يحيى حقى (ج٢) (ميراث لترجمة)	مسرحيات مختارة	يحيى حقى	٩١٣-
توجلت يحيى حقى (ج٣) (ميراث لترجمة)	ديزموند ستيوارت	يحيى حقى	٩١٤-
المرأة فى أثينا: الواقع والقانون	روجر چست	منيرة كروان	٩١٥-
الجدلية الاجتماعية	أنور عبد الملك	سامية الجندي وعبدالعظيم حماد	٩١٦-
موسوعة كمبيريدج (ج١)	نخبة	إشراف: أحمد عثمان	٩١٧-
موسوعة كمبيريدج (ج٤)	نخبة	إشراف: فاطمة موسى	٩١٨-
موسوعة كمبيريدج (ج٩)	نخبة	إشراف: رضوى عاشور	٩١٩-
خليل جبران: حياته وعمله	جين جبران و خليل جبران	فاطمة قنديل	٩٢٠-
لله الأمر (رواية)	أحمدو كوروما	ثرى إقبال	٩٢١-
الموريسكيون فى إسبانيا وفى المنفى	ميكيل دى إيبالثا	جمال عبد الرحمن	٩٢٢-

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٣١٤٥ / ٢٠٠٦



هذا الكتاب يعالج القضية الموريسكية من بدايتها،
وعليه فإنه يصلح كمدخل لدراسة كتب أخرى، ثم إن
الكتاب يتحدث عن الدراسات الموريسكية ولذلك فهو يشير
إلى المجالات التي درست بشكل جيد. ويمكن للباحث من
خلال صفحات هذا الكتاب أن يهتدى إلى تلك الجوانب
التي لم تدرس بعد أو إلى تلك التي لم تتم دراستها بشكل
كاف. على أننا يجب أن نضع في اعتبارنا أن الكتاب نشر
منذ خمسة عشر عاما، وأن هذه الفترة قد شهدت تطورا
ملحوظا في كم ونوعية الدراسات الموريسكية.

ينقسم الكتاب إلى جزئين، الجزء الأول يتحدث عن
وضع الموريسكيين في إسبانيا قبل صدور قرار الطرد
ويتعرض لدراسة مختلف جوانب القضية الموريسكية،
وأظن أن القارئ العربي أصبح بمقدوره الآن أن يطالع
تفاصيل تلك الفترة في أكثر من مصدر.
أما الجزء الثاني فهو يتعلق بأخبار الموريسكيين بعد
طردهم من إسبانيا.

ويبين الكتاب أن مسلمي الأندلس بعد
إسبانيا قد اتجهوا إلى كل أنحاء العالم شرقا
ثم فإنهم حملوا معهم التراث الإسلامي إلى
توجهوا إليها.

الموريسكيون في إسبانيا وفي المِلْمَن

Price: 20.00

L.E.

